

مدخل الى دراسة

# الفلسفة والحكمة

تأليف

الدكتور محمد رشاد

كلية الآداب - جامعة القاهرة

١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م

دار الثقافة للنشر والتوزيع

٢ شارع سيف الدين المهرات

تليفون ٩٠٤٦٩٦

اهداءات ٢٠٠٢

z ابراهيم محمد ابراهيم حريجة

القاهرة

مدخل الى دراسة  
الفلسفة المعاصرة

تأليف

الدكتور محمد ركن رشوان

كلية الآداب - جامعة القاهرة

١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م

دار الثقافة للنشر والتوزيع

٢ شارع سيف الدين المهراف

تليفون ٦٠٤٦٩٦



مدخل الى دراسة الفلسفة المعاصرة

الطبعة الثانية

١٩٨٤

إهداء

إلى أمي

تحية حب وعرفان ووفاء

م م م





## مقدمة

يقال عادة أن ليس من السهل دائما أن يتحدث المرء عن وظائف هامة يمكن أن تقوم بها الفلسفة ، فالنجاح الكبير الذى حققه العلم التطبيقي ، والمطالبات الملحة للمجتمع المعاصر الذى يتميز بالتنافس الحاد ، كل ذلك قد أعطى للرجل العملى أفضلية كبيرة على غيره ، وجعل الشخص الذى ينصب اهتمامه على مجرد التأمل والتفكير شخصا حائسا أو ربما طفيليا . فليست الفلسفة كهيئة بتعليم أى فرد كيف يخبز خبزا أفضل بتطبيق الطاقة الذرية ، ولا أن تساعد على سداد ديونه . ولو كانت هذه الأمور على هذه الدرجة من الأهمية التى تبدو عليها ، لكان هناك مبرر كاف للنفور من أى مبحث لا يمكن الوصول فيه الى نتائج نهائية . ولا يعمل على زيادة سيطرة الانسان على قوى الطبيعة (١) .

ولو كان فى استطاعة الفيلسوف أن يقدم حلولاً أكيدة لمشكلات الانسان الدينية والاخلاقية ، لقدّم بذلك خدمة جليلة للبشرية ، إلا أنه حتى تلك الأمور لا يملك شيئا محسوسا يمكن أن يقدمه ، لذلك كان من السهل أن ندرك أننا حين نقرأ الفلسفة . إنما نكون اذء جدل لا نهاية له يدور بين اناس ليس لديهم من المناهج ما يكفل لهم الاتفاق على شئ ، بل ربما أنهم ليتسوا حريصين على هذا الأمر . ولذلك يبذو الفيلسوف وكأنه شخص يعيش بمنزل عن الناس ، لا يشاركهم لعبة الحياة ، بل يكفى بالفرجة عليها (٢) .

---

Long, M., The Spirit of Philosophy, W. W. Norton (١)  
& Co., New York, 1953, pp. 27. - 28.

Ibid, p. 28.

(٢)

وهكذا بدت الفلسفة — فى نظر الكثيرين — موضوعا بعيدا بمشكلاته عن الواقع ، وبدا الفلاسفة وكأنهم قوم انعزلوا بأفكارهم ، أو انعزلت بهم أفكارهم ، عن الحياة كما يعيشها غيرهم من الناس ، وأقاموا لأنفسهم أبراجا عاجية ينظرون منها بكبرياء الى العالم الفعلى ويحكمون عليه أحكاما متعالية ، ويفسرونه بتفسيرات لا تكاد تكون مفهومة لسواهم ، مستخدمين فى ذلك ألفاظا غريبة غير متداولة إلا فى أحاديثهم وكتاباتهم ، ولكنها تبدو حين توضع بين الألفاظ المألوفة رموزا لا تحمل معنى ، وعبارات أعجمية لا يخرج منها الانسان ( العاقل ) بشىء مفهوم .

وفضلا عن ذلك ، فإن الفيلسوف يبدو انسانا غريبا ، اذ يقرر أشياء لا يجد أى شخص آخر نفسه فى حاجة اليها ، وتثيره مشكلات لا شذو لأحد غيره مشكلات على الاطلاق ، فحينما يأتى الفيلسوف ليهتم — مثلا — بالأفكار الأخلاقية ، فإنه لا يقنع بتوضيح الطريقة التى نعمل بها الأشياء الصحيح ، بل لابد له أن يسأل أيضا عما اذا كان فعلنا المشئء الصحيح هو نفسه فعل المشئء الأفضل ، أم أن هناك تمييزا بين العمل الصحيح والعمل الأفضل ؟ وحينما يتعرض لبعض المسائل التى تتعلق بنظرية المعرفة فإنه لا يريد أن يكتفى بمعرفة الأمور التى يقوم بفعلها الآخرون ، بل يريد أيضا أن يعرف الطريقة التى يتكلم بها الى الآخرون حينما تكون لديه معرفة وحينما لا تكون لديه هذه المعرفة (٣) .

وهكذا ارتبطت الفلسفة فى أذهان الكثيرين بالتعقيد ، فضلا عن بعدها عن الواقع كما يعيشه الناس ، وعن الحياة كما يحيها غيرهم من عباد الله .

هذا الحكم على الفلسفة والفلاسفة انما يعكس سوء الفهم الذى

Burr, E. A., In Search of Philosophical Under- (٣)  
standing, George Allen & Unwin, London, 1965, p. 1.

يحيط بطبيعية الفلسفة ، وموضوعها ، ومنهجها ، ونوع النتائج التى  
تنتجها ، ولكنه حكم ليس فى الحقيقة بدون مبرر . ولنبدأ أولا بصفة  
التعقيد التى ترتبط عادة بالفلسفة .

لا بد لنا أن نعترف منذ البداية بأن الفلسفة ، شأنها فى ذلك شأن  
العلوم المختلفة ، ليست موضوعا سهلا يمكن لكل فرد أن يفهمه ببسرة  
وبساطة ، بل هو موضوع يتطلب لمعرفة قدر من الجهد الفكرى والمشقة  
العقلية مثله فى ذلك مثل الفنون والعلوم .

فلكل علم وفن لغته ومصطلحاته الخاصة التى يتعين على الدارسين  
منذ البداية معرفتها واتقانها ، وبدون ذلك يعجز عن تحقيق أى تقدم  
فى معرفة هذا العلم أو ذاك الفن .

فاللغوى ومصطلحات فنية لا بد من معرفتها لدارسى الموسيقى .  
فلو قيلت هذه المصطلحات لمن لا معرفة له بهذا الفن لبدأ الأمر معقدا إلى  
حد بعيد بالنسبة لصاحبها هذا ، ولبدت الموسيقى بالنسبة له أبعد  
ما تكون عن الفهم . ولعلم الكيمياء مصطلحاته ولغته ، ولعلم الفيزياء  
لغته الفنية ، وكذلك بقية العلوم الطبيعية والانسانية . ولا شك أن إتقان  
معرفة هذه المصطلحات واستخدامها بطريقة صحيحة يتطلبان جهدا كبيرا  
لا بد أن يكون ماثلا أمام كل من يسعى لمعرفة من هذا القبيل ، أو تخصصا  
فى علم من هذه العلوم ، أو فنا من تلك الفنون . ومثل هذا يمكن أن  
يقال عن الفلسفة ، فلها بالتأكيد مصطلحاتها وموضوعاتها التى يقتضى  
تجسيدها قدر من الجهد والمعاينة .

ولكن يبدو أن صفة التعقيد قد جاءت من أن القارئ للفلسفة يتوقع  
عادة أن يلم بأطراف الموضوع كما يلم بمحتوى قصة من القصص  
الأدبية ، أو خبر من الأخبار المألوفة . ولكنه سرعان ما يفتأ بأن  
موضوع الفلسفة أعم وأدق مما كان يتوقع ، وينطوى على كثير من

المصطلحات الخاصة التى يتطلب فهمها قدرا من الجهد الفكرى الذى قد لا يكون مستعدا لبذله ، فيتهم الفلسفة بالتعقيد والصعوبة البالغة •

كما يبدو أيضا أن بعض الفلاسفة أنفسهم قد ساهم فى ترسيخ وصف الفلسفة بهذا الوصف ، فقد لجأ بعضهم بطريقة مقصودة أو غير مقصودة الى عرض آرائه بطريقة تنتطوى على قدر كبير من الغموض ، بحيث أصبح فهم هذه الآراء أمرا بالغ الصعوبة ، ومن أمثال هؤلاء الفيلسوف اليونانى القديم هيراقليطس ، والفيلسوف الألماني هيغل ، والفيلسوف الوجودى المعاصر هيدجر ، والفيلسوف التحليلى فتجنشتين الذى كتب فى مقدمة كتابه « رسالة منطقية فلسفية » يقول : « لن يفهم هذا الكتاب — فيما أظن — الا أولئك الذين كانت قد طرأت لهم الأفكار نفسها الواردة فيه ، أو طرأت لهم على الأقل أفكار شبيهة بها •• وأنه ليحقق الغاية منه لو أمتع قارئًا واحدًا قراءه وفهمه (٤) » •

وليس هذا الأسلوب بالطبع هو الأسلوب الفاسدى المتبع عند جميع الفلاسفة ، بل كان معظمهم يكتب بأسلوب جميل وسلس ، بل ومنفق فى كثير من الأحيان ، مما جعل بعضهم جديرا بنيل جائزة نوبل فى الأدب مثل الفيلسوف الانجليزى المعاصر برتراند رسل •

أما بالنسبة لاتهام الفلسفة بالبعد عن الواقع وبأنها « مضبغة للوقت » و « لا تحل أية مشكلة » وغير ذلك من الأقوال ، فاننا نلاحظ مع « هنتزريد » أن مثل هذه الملاحظات توجه الى الفيلسوف المحترف والى طاب الفلاسفة ، وتكرر الى حد ينبغى النظر اليها على أنها من متاعب المهنة ، شأنها شأن غبار الطباشير فى التدريس ، أو قذارة الاظافر فى أعمال المورس ، ومع ذلك ، فكما أن المدرس والميكانيكى

---

(٤) عزمى اسلام : لودفيج فتجنشتين ، سلسلة نوايخ الفكر الغربى (١٩) ، دار المعارف ، القاهرة ، ص ٣٢ •

يغضبنا بطبعهما من أى تلميح الى أن هندامهما الشخصى ليس على ما يرام ، فكذاك يغضب الفلاسفة من التلميحات المألوفة التى تنطوى عليها أمثال هذه الملاحظات القائلة أن هندامهم العقلى معيب . وكما أن المدرس أو الميكانيكى قد يجيب كل منهما على النقد بقوله : « كم أود أن أراك وأنت تقوم بعملى وتظل محتفظا بنظافتك » . فكذاك يشعر النيلسوف فى كثير من الأحيان بالميل الى أن يرد قائلا « أتركك تتصرف على نحو أفضل لو كنت تعمل فى ميدانى » (٥) .

ومن الواضح هنا أن الاتهامات — أو الملاحظات كما شاء هنترميد تسميتها — انمسا تأتي عادة نتيجة لجهل بطبيعة الفلسفة وغايتها ، أو نتيجة لسوء فهم للعملية الفلسفية وأهدافها . ويرجع ذلك فى نظرنا الى بعض العوامل ، لعل من أهمها العاملين التاليين :

**أولهما :** انفصال العلوم عن الفلسفة الأهم : لا شك فى أن الفلسفة اليوم تختلف عن العلوم من وجوه عدة ، ولكن يجب ألا ننسى أن لفظ الفلسفة كان — الى عهد قريب — يغطى مجال المعرفة الانسانية كلها ، حيث كان العلم نفسه جزءا منها ، فان أرسطو — وهو أحد عمالقة الفلسفة — كان بحق أبأ للعلم ، وكان ديكرت — الذى يلقب عادة بأبى الفلسفة الحديثة — يعالج جميع المسائل العلمية التى كانت معروفة فى زمانه ، ولو قيل أن هذه المسائل مختلفة عن الفلسفة لبدأ هذا الأمر حينذاك مثيرا للدهشة .

ولكن بعد أن اتسعت المعارف الانسانية ، وأصبحت العلوم تنطوى على قدر هائل من المعلومات التى يصعب على أى نظام فكرى واحد أن يستوعبها ، انشقت العلوم عن الفلسفة واحدا تلو الآخر ، وما زال بعضها يجاهد حتى الآن لتأكيد استقلاله عنها مثل علم النفس وعلم

---

(٥) هنتر ميد : الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ، ترجمة فؤاد زكريا ، دار نهضة مصر ، القاهرة ، ١٩٧٥ ، ص ٩ .

الاجتماع . وكان من شأن هذا الاستقلال أن يساعد العلوم — من خلال تطور الوسائل الفنية الملائمة ، ووضوح بنمة التخصص فيها — في الوصول الى المعارف بشكل أسرع ، وبتقنين أكبر . وهكذا أصبحت الفلسفة مجالا ليس له من الطرق المحددة للفحص ما يجعله قادرا على منافسة العلوم في تحصيل المعارف اليقينية . وأصبح هم الفلسفة منصبا على التأمل في مشكلات لا يمكن إخضاعها للفحص العلمي .

ولما كانت العلوم ونتائجها متصل بواقع الانسان اتصالا مباشرا ، وتؤثر في حياته تأثيرا بالغا محسوسا ، فقد وقع في الظن أن هذه العلوم هي الكفيلة بحل كل مشكلات الانسان المادية — وهي مشكلات أخذت مكان الصدارة في عالم اليوم — وتفسير العالم والحياة بكل ما يرتبط بهما من مشكلات . وبذلك بنت الفلسفة بعيدة عن الواقع بهذا المعنى ، وترقا عقليا لا ينبغي أن يباح في عالمنا المادى المعاصر .

**ثانيهما :** وهو عامل يرتبط بالأول أن الفلسفة كانت الى عهد قريب عملا يمكن أن يقوم به أى فرد ، أعنى أنها كانت عملا متاحا لكل انسان عاقل ذكى له أهدافه الجادة . ولم يكن هناك فلاسفة متخصصون بل يمكن أن نقول أنها كانت هواية تمارس بجانب المهنة التي يمتثلونها الفيلسوف ، وعلى نسيل المثال ، كان سبينوزا Spinoza ( ١٦٣٢ — ١٦٧٧ ) انسانا عاديا يعمل بصقله العدسات ، وكان لايبنز Leibnitz ( ١٦٤٦ — ١٧١٦ ) دبلوماسيا ورجل أعمال ، وكان لوك Locke ( ١٦٣٢ — ١٧٠٤ ) طبيبا ، وكان بيركلي Berkeley ( ١٦٨٥ — ١٧٥٣ ) قسيسا ، وكان هيوم Hume ( ١٧١١ — ١٧٧٦ ) دبلوماسيا ، وكان هناك بالطبع المثال الواضح وهو سقراط Socrates ( ٤٦٩ — ٣٩٩ ق م ) الذي كان يعمل نجاتا . ومثل هذا يمكن أن يقال عن الفلاسفة المسلمين ، فقد كان الكندي طبيبا ، والفارابى طبيبا ومنجما ، وابن سينا طبيبا ، وابن رشد قاضيا وطيبا ، وهكذا .

ولذلك قيل أن الفلسفة لم تكن حتى القرن انحالي ، وبالاخص حتى العقد الثاني أو الثالث منه ، قد أصبحت مهنة يشغلها بشكل مقصود ومتعمد فلاسفة مصنفون (٧) .

ان ظهور الاحتراف في الفلسفة — وسط للتقدم العلمي الهائل ، والحاجات العلمية الملحة التي تتطلبها الحياة المادية المعاصرة — قد أظهر الفلسفة عند الكثيرين وكأنها موضوع منعزل عن حياة الانسان الفعلية ومتطلباتها الضرورية ، وان عالم الفلاسفة عالم غريب عن العالم الفعلي الذي يعرفه غيرهم من الناس .

هذان العاملان قد يكونان من أهم العوامل التي ساعدت على وجود هذا الفهم الخاطيء لطبيعة الفكر الفلسفي ، لأن الفلسفة لم تكن في أى فترة من فترات تاريخها الطويل بمعزل عن حياة الانسان ومشكلاته الاجتماعية والسياسية ، فهي تحيا داخل المجتمع كأي ظاهرة من الظواهر الاجتماعية ، تتأثر بهذه الظواهر وتؤثر فيها . فلا يبدأ الفيلسوف تفكيره من فراغ ، ولا يرمى الى وضع قوالب فارغة مقطوعة الصلة بالحياة والمجتمع . بل يهدف دائما الى أن يتفهم واقعهم ويفسر بطريقته الخاصة . والفيلسوف نظريته المتعمقة في الحياة الاجتماعية التي يعيشها الأفراد ، وفي المعتقدات التي يعتقدون بها ، وفي المعارف المشتركة فيما بينهم ، وباختصار فهو يعيش مجتمعه بكل أبعاده ، والحياة بكل جوانبها ، ويحاول تحليل هذه الأبعاد بنظرة انفسانية متعمقة عليه يجد لها الأسس النظرية التي تدعّمها ، أو — إذا لم يجد لها هو الأسس العقلية — ينادى بتغيير هذه القيم ، والثورة عليها لأنها لا تتلائم وظروف الحياة الاجتماعية ، وبذلك يقدم لنا الفيلسوف التفسير العقلى الملائم للحياة ، ويقود المجتمع الى ما يراه أصلح وأفضل . ولذلك كان لزاما على الباحث الذي يريد أن يتبين حقيقة دور الفلسفة

(٧) Macinney, J. p., Structure of Modern Thought, Chatto & Windus, London.

لمنى حياة الجماعة ، الا يكتفى بمجرد النظر الى الأفكار الفلسفية بمعزل عن آثارها الاجتماعية والسياسية ، ولكنه حين يضع منظور الاجتماعى والمنظور السياسى لفكر الفيلسوف موضع الاعتبار ، فسيذكر على الفور مدى خطورة الدور الذى تلعبه الفلسفة فى الحياة الاجتماعية .

وهكذا نستطيع أن نقول مع برتراند رسل — شيخ الفلاسفة المعاصرين — أن الفلسفة لم تكن منذ أقدم العصور من شأن المدارس وحدها ، كلا ولا كنت أمرا تتنازعه قلة من العلماء ، بل كانت جزءا لا يتجزأ من حياة المجتمع<sup>(٧)</sup> ولذلك فالفلاسفة نتائج وأسباب فى آن معا ، هم نتائج للظروف الاجتماعية ولما يسود عصورهم من سياسة ونظم سياسية ، وهم كذلك أسباب ( أن أسعفهم الخط ) لما يسود العصور التالية من عقائد تشكل السياسة والنظم الاجتماعية<sup>(٨)</sup> .

وعلى ذلك فأبنا لا نستطيع أن نفصل بين الفكر الفلسفى السائد فى مجتمع من المجتمعات ، والظروف الاجتماعية ، والسياسية لهذا المجتمع ، فمئذ أصبح الانسان قادرا على التأمل الحر بدأت أفعاله — من نواح كثيرة هامة — تنبنى على ما يراه من آراء فى العالم ، وفى الحياة الانسانية ، وفيما هو خير وما هو شر ، وهذا صحيح بالنسبة الى يومنا الراهن صحتة فى أى وقت مضى . فليست بمستطيع أن تفهم عصرا من العصور أو أمة من الأمم الا اذا فهمت فلسفتها ، ولكي تفهم فلسفتها ينبغى أن تكون فيلسوفا الى حد ما ، فيها هنا ترى سببية متبادلة بين الطرفين ، فظروف الحياة التى يحيهاها الناس لها أثرها البالغ فى تكوين فلسفتهم ، ولكن العكس كذلك صحيح ، وهو أن فلسفتهم تؤثر تأثيرا بالغا فى ظروف حياتهم<sup>(٩)</sup> .

(٧) برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، الكتاب الاول ، ترجمة زكى نجيب محمود ، لجنة التاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٧ ، ص ٢ .

(٨) نفس المرجع ، ص ٢ .

(٩) نفس المرجع ، ص ٥ — ٦ .



فالتامل لتاريخ الفلسفة يلاحظ أن الظروف السياسية السائدة في مجتمع من المجتمعات ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالفلسفة السائدة في هذا المجتمع ، بحيث يمكننا القول بأن كلاهما يؤثر في الآخر ويتأثر به ، ففي العصور الوسطى استأجر أحد القياصرة فيلسوفاً كبيراً من فلاسفة العصر الوسيط وهو « وليم الأوكامي » لكي يكتب له نشرات ضد البابا ، وكان نقدم الفلسفة في القرن السابع عشر مرتبطاً إلى حد ما بالمعارضة السياسية للكنيسة الكاثوليكية : حقيقة أن « مالبرانش » كان قسيساً ، ولكن لم يكن من المباح للمساوسة اعتناق فلسفته ، وكان تلاميذ لوك في فرنسا أبان القرن الثامن عشر واتباع بنتام في إنجلترا أبان القرن التاسع عشر من كبار المجددين في السياسة ، وهم الذين أوجدوا النظرية البرجوازية الحرة الحديثة <sup>(١٠)</sup> ، وترتبط النظم السياسية لدول أوروبا الشرقية في الوقت الحاضر بفلسفة ماركس ، وكانت آراء النازية في السياسة العملية تقوم على آرائها في الفلسفة النظرية ، وكانت النزعة الديمقراطية الحرة مرتبطة في بدايتها بالفلسفة التجريبية التي طورها لوك . . . وهكذا .

ونفس هذا الأمر نجده في المجتمع الإسلامي والفلسفة الإسلامية . فان « عام الكلام » — مثلاً — وهو الذي يبحث في أمر العقائد الدينية عن طريق النظر العقلي ، والذي يحده كثير من الباحثين الجانب الأصيل في الفلسفة الإسلامية . قد نشأ وتطور مرتبطاً بالسياسة ، فنشأة الفرق الإسلامية وتطورها لا يمكن فهمها على الوجه الصحيح إلا من زاوية علاقتها بالسياسة : ففرق « الخوارج » و « الشيعة » و « المرجئة » وهي أول الفرق التي ظهرت في الإسلام ، لا يمكن معرفتها على وجوها الحقيقية إلا في ضوء مشكلة الإمامة .

ونحن إذ نقدم هذا المدخل لدراسة بعض الاتجاهات الفلسفية

---

Russell, B., «Philosophy in the Twentieth Century» (١٠)  
Sceptical Essays, Unwks, 1960, p. 38.

المعاصرة ، إنما نقدم رداً على من يتهم الفلسفة بالخيال ويعدها عن الواقع الاجتماعي الذي يعيشه الناس • وسيدرك القارئ أن جميع الفلسفات المعاصرة — مثلها في ذلك مثل الفلسفات السابقة عليها — إنما تعبر عن مشكلات واقعية تعيش مع الإنسان المعاصر ، وتفرض نفسها على الحياة الاجتماعية بكل أبعادها المتعددة •

ولا أهداف من وراء هذه الصفحات القادمة أن استقصى جميع هذه الاتجاهات ، وأن أتتبع آراء جميع الفلاسفة المعاصرين • بل ما أهداف اليه هو أن أجمل أهم النظريات العامة لأهم الحركات الفلسفية المعاصرة ، محاولاً ربط هذه النظريات بالظروف التي أدت إلى وجودها ، والأصول التي صدرت عنها •

لذلك فلا تتوقع — عزيزي القارئ — أن تجد في تضاعيف هذه الصفحات كل ما تسمع أو تعرف من المذاهب الفلسفية المعاصرة والفلاسفة المعاصرين • ولكنك قد تجد « منهجاً » أو « منظوراً » يمكن أن تقرأ به الفلسفة عموماً ، والفلسفة المعاصرة على وجه الخصوص •

وكل ما أتمناه هو أن تحقق هذه الصفحات الغرض الذي وضعت من أجله • والله وحده ولي التوفيق •

د. محمد مهران

٢٠ يناير ١٩٨٢

المرحلية — العين ( أبو ظبي )

دولة الإمارات العربية المتحدة

# الفصل الاول

## الخلفية العلمية والفلسفية للفكر الفلسفى المعاصر

### العلم والفلسفة فى العصور الحديثة

« الفلسفة المعاصرة » اسم يطلق على مجموعة من الفلسفات المختلفة التى ظهرت خلال المائة عام الماضية تقريبا . الا أن كلمة « ظهرت » لا تعنى أن هذه الفلسفات أصيلة تماما جاءت بما هو جديد كل انجدة ، بحيث تميزت عن الفلسفات السابقة عليها تميزا جوهريا . كلا ، فالبكر الانسانى متصل على الدوام ، يأتى اللاحق متأثرا — سلبا أم ايجابا — بالسابق على وجه نستطيع معه أن نقول أننا لو شئنا أن نتنبع أية فكرة عند أى اتجاه فلسفى معاصر ، لاستطعنا أن نجد جذورها ضاربة فى تربة الماضى البعيد الذى قد يمتد لقرون كثيرة .

الا أننا سنكتفى — فى حديثنا عن خلفية الفلسفة المعاصرة — بالماضى القريب ، أعنى منذ تلك الحقبة من التاريخ التى يطلق عليها المؤرخون عادة اسم « العصور الحديثة » .

فى العصور الحديثة نلاحظ تغيرا واضحا فى الاهتمام الفلسفى عما كان عليه الأمر أيام اليونان والعصور الوسطى .

فاذا كانت المشكلة الخلقية هى المشكلة الاساسية التى كانت تلح على أذهان فلاسفة اليونان ، فأعملوا عقولهم لايجاد حل لها ، واذا كانت مشكلة العلاقة بين الدين والفلسفة هى المشكلة الاساسية التى أولاها فلاسفة العصور الوسطى اهتمامهم البالغ ، فان موضع الاهتمام الفلسفى فى العصور الحديثة كان له طابعا مختلفا . اذ تميزت هذه

العصور بعامل جديد ، غير بلا شك لا فى الجوانب الاقتصادية للمجتمعات فحسب ، بل فى جميع جوانب الحياة الأخرى سواء الاجتماعية أو السياسية أو الاخلاقية ، وهذا العامل الجديد هو العلم الحديث .

وقد ذهب بعض مؤرخى الفكر <sup>(١)</sup> الى أن الفترة التاريخية التى نطلق عليها « العصر الحديث » تختلف عن العصر الوسيط فى عدة وجوه ، لعل من أهمها الوجهين التاليين : تقلص سلطة الكنيسة ، وازدياد سلطة العلم . والى هذين الوجهين ترتد جميع أوجه الاختلافات الأخرى .

الا أننا نلاحظ أن رفض سلطة الكنيسة — الذى يمثل الخاصية السلبية للعصر الحديث — كان أسبق فى المظهر من الخاصية الايجابية ، وهى التسليم بالسلطة العلمية ، إذ أن العلم لم يلعب فى عصر النهضة باطالها سوى دور صغير . وظهرت أول دفعة حقيقية للعلم فى أثر نشر نظرية « كوبرنيكس » ( ١٤٧٣ — ١٥٤٣ ) عام ١٥٤٣ ، الا أن هذه النظرية لم يكن لها تأثيرها الفعال الا بعد أن تمهدها وطورها « كيبلر » و « جاليليو » فى القرن السابع عشر . ومنذ ذلك الوقت بدأت الحرب فى أوروبا بين العلم والقرمت الكنسى ، وهى حرب انتهت لصالح تلك المعارف العلمية الجديدة .

ولا شك فى أن ظهور العلم كعامل من عوامل القوة قد أدى الى تغيير الكثير من حياة الناس ، وشكل خطرا على تقاليدهم وأعرافهم ، بل وقلب أسس تفكيرهم رأسا على عقب ، فقد ترك العلم آثاره الواضحة فى الحياة العامة للانسان وغير الكثير من النظم الاجتماعية الواضحة فى الحياة العامة للانسان ، كما غير الكثير من النظم السياسية والاقتصادية والفكرية . وباختصار كان العلم فى حقيقته ثورة عمت المجتمع من جميع جوانبه ، وأحدث انقلابا ضخما فى مضمون الحياة الانسانية ومحتواها .

---

(١) Russell, B. History of Western Philosophy, George Allen & Unwin, London, 1971, p. 479.

وإذا شئنا أن نتناول أهم ما يرتبط بموضوعنا من التأثيرات التي أحدثها العلم في العصور الحديثة ، لاستطعنا أن نوجز ذلك فيما يلي (٢) :

**أولاً :** أن العلم النظري — الذي كان يهدف أساساً إلى « فهم » العالم — لم يعد — بوصفه غاية في حد ذاته — يمثل تلك المكانة السامية التي كان يحتلها في العصور السابقة ، وأصبح العلم العملي الذي يهدف أساساً إلى « تغيير » العالم أكثر منه أهمية . وأخذت أهمية هذا الأخير تزداد يوماً بعد يوم حتى كاد يقضى على العلم النظري في أذهان الناس . وقد ترك هذا الأمر أثراً سيئاً ما زلنا نعانى منه حتى اليوم وهو التمييز القاطع بين العلوم العملية والعلوم النظرية ، وما ترتب على ذلك من تلك النظرة المتعالية التي ينظر بها أصحاب العلوم الأولى إلى أصحاب العلوم الثانية .

وقد كانت الأهمية العملية للعلم مرتبطة في بدايتها بالحرب ، فقد حصل كل من « جاليليو » و « ليوناردو » على وظيفة حكومية ، وذلك للعمل على تحسين المدفعية وإقامة التحصينات الحربية . ومنذ زمانهما فصاعداً أصبح دور رجال العلم في الحرب يزداد خطورة يوماً بعد يوم ، فاتضح بعد ذلك في تطوير الإنتاج الآلي . وتطبيع الناس على استخدام مصادر الطاقة ، البخار ثم الكهرباء . ولكن لم يكن تأثيرهم السياسي الملحوظ حتى قرب نهاية القرن التاسع عشر .

**ثانياً :** لا شك في أن التخلص من السطة الدينية الكنيسية ، وظهور السلطة العامة ارتبط بنزعة إلى التحرر ، وشعور الإنسان بفرديته واستقلاله عن الآخرين ، وكان من أثر ذلك أن كثيراً من الاتجاهات الفكرية والفلسفية كانت — فيما يرى بعض المؤرخين للفكر من أمثال « برتراند رسل » ذاتية في طابعها العام ، لأن النزعة التحررية أدت إلى نمو الفردية ، فظهرت معظم الفلسفات في القرنين السابع عشر

والثامن عشر على صورة اتجاهات ذاتية أو فردية ، ويمكن أن نلاحظ ذلك بوضوح عند « ديكارت » الذى أقام المعرفة برمتها على يقين وجوده الشخصى ، وسلم بالوضوح والتميز ( وهما أمران ذاتيان ) بوصفهما محكين للصدق ، كما ظهر ذلك أيضا عند « ليبنتز » فى « ذراته الروحية المختلقة على ذاتها » ، وقد وصلت الفلسفة التجريبية على يد « هيوم » الى أقصى درجات النزعة الشككية التى لا يمكن لاحد أن يرفضها أو يقبلها ، وكان كل من « كانت » و « فحشته » ذاتيا فى مزاجه ، كما كان كذلك فى فلسفته .

**ثالثا :** لعل أهم ما ترك العلم الحديث من آثار فى أذهان المفكرين هو طرح جميع ما ترتب على النزعة الروحية أو الحيوية Dmism لقوانين الطبيعة . فقد كان الاغريق يعتقدون أن قوة الحركة علامة الحياة ، ويبدو للملاحظة العادية أن الحيوانات تتحرك بذاتها ، فى حين أن المسادة الجامدة لا تتحرك الا اذا كانت مجبرة على الحركة بفعل قوة خارجية ، ومن هنا ذهب أرسطو الى أن لروح الحيوان وظائف متعددة ، ومن بين هذه الوظائف تحريك جسم الحيوان . وكان الاغريق يعتقدون أيضا أن للشمس والكواكب نفوسا أو ارواحا هى التى تتحكم فى سيرها وفى حركاتها ، أى أنها سبب كل ما نلاحظه من حركة فيها . وقد عدد أرسطو العشرات من المحركات التى كان يعدها ارواحا الهية هى المصدر النهائى لجميع أنواع حركة الاجرام السماوية ، بحيث اذا تخلت عنها هذه الارواح توقفت عن الحركة ، وهكذا يظل تأثير الروح على المادة ما دامت تلك المادة فى حالة من الحركة .

وقد تغير هذا الأمر كلية فى العلوم الحديثة . فقد قرر القسانون الأول للحركة عند « نيوطن » أن المسادة الجامدة متحركة ، فاذا ما بدأت فى الحركة فانها مستقل متحركة ما لم يوقفها عن الحركة مؤثر خارجى ، أو بعبارة أخرى أن « الجسم المتحرك يظل متحركا ما لم يعترض طريقه عائق خارجى » . وكان لهذا القانون أثره الكبير فى النظر الى طبيعة

القوانين العلمية ، وكان لهذه النظرية تأثيرها الكبير على كثير من النظريات الفلسفية .

**رابعاً :** كان من بين النتائج المهمة التي أسفر عنها العلم الحديث تغيير مكانة الانسان فى الكون . فقد كانت النظرة القديمة تتصور أن الأرض هى مركز الكون وكل شئ فى الوجود ( وليس فى الأرض فحسب ) مسخر لخدمة الانسان ، لأنه يقطن مركز الوجود كله فحسب الانسان بقيمته الكبرى التى ينفرد بها عن بقية مخلوقات الله ، شعر بأنه محور الوجود ، لأن أرضه هى المحور الذى تدور حوله جميع الاجرام السماوية . وهكذا انتفخ الانسان غرورا ، وامتلا كبرياء وصلفاً ، ومشى فى أرجاء الكون مرحاً ، وراح يباهى بقوة عقله ، ويجعل من نفسه حكماً على جميع الأشياء والكائنات .

الا أن الأرض — فى علم الفلك النيوتونى — قد تقلص حجمها الى حد ما كان يخطر على بال أحد من القدماء . فقد اتضح أنها مجرد كوكب أصغر من أن تميزه عن أى نجم من النجوم ، واتسعت المسافات الفلكية على وجه أصبح معه حجم الأرض يبدو وسط هذا الفضاء الشاسع أشبه بحجم سن الدبوس أو — بتعبير أحد العلماء — أشبه بحبة رمل وسط صحراء شاسعة . وفضلاً عن ذلك فليست الأرض هى محور الكون ، بل هى تنتمى الى مجموعة شمسية تدور كغيرها من الكواكب حول مدار الشمس . وكان من نتيجة ذلك أن ترنح الكبرياء البشرى حين صدمته هذه الحقيقة ، وتغيرت صورته عن نفسه ، وعن كوكبه الصغير الذى يقبع عليه ، واهتزت قيمته فى عين نفسه ، وتضاعلت أهميته عن ذاته وأهمية كوكبه الضئيل ، وقد ترتب على ذلك نتائج خطيرة من الناحية الاخلاقية والفلسفية عموماً .

**خامساً :** ولط من أخطر الآثار والنتائج التى ترتبت على ظهور العلم الحديث وعلى النجاح الكبير الذى حققه فى فترة قصيرة من الزمن

نسبياً ، نتيجة كان لها أثرها البالغ على عقول المفكرين والفلاسفة ، وأعنى بها تلك النتيجة المتعلقة بالمنهج العلمى الذى يتبعه الباحث للتوصل الى النتائج التى يتوصل اليها •

لقد عرف تاريخ الفلسفة نوعين من المناهج : المنهج الاستنباطى الذى يبدو له أوضح مثال فى التفكير الرياضى ، وهو تلك الطريقة التى تبدأ بفروض نسلم بها تسليماً ثم نستنبط منها ما يترتب عليها من نتائج ، والمنهج الاستقرائى أو التجريبي الذى يبدأ بملاحظة الظواهر كما تحدث فى الواقع ، ثم يفرض الفروض التى تقصر الظاهرة المراد بحثها ، ويتحقق من صحة هذه الفروض بإجراء التجارب أو بمزيد من الملاحظات المضبوطة ، حتى اذا ما ثبت صحة فرض هذه الفروض أصبح هو القانون العلمى الخاص بتلك الظاهرة •

وقد كان المنهج الاستنباطى هو طابع التفكير عند اليونانيين وعند رجال العصور الوسطى ، فالتفكير عندهم كان رياضياً فى صورته ومبناه ، وإن لم يكن كذلك فى مادته وفحواه ، ذلك لأن الطريقة الرياضية فى التفكير كانت كفيلة فى نظورهم للتوصل الى اليقين المنشود ، ذلك اليقين الذى كان السمة الرئيسية فى أى علم جدير بهذا الاسم •

الا أن ظهور العلم التجريبي الحديث والنجاح الذى حققه فى كثير من ميادين المعرفة ، جعل الفلاسفة يتساءلون فى حيرة عن سر هذا النجاح الذى يحرزه العلم يوماً بعد يوم ، بينما الفلسفة واقفة فى مكانها لا تكاد تخطو خطوة الى الامام ، ولعل الاجابة التى بدت لهم واضحة هو أن العلم الطبيعى يتبع فى بحثه منهج الملاحظة والتجريب ، وقصر بحثه على أمور لا تتعدى ما يمكن أن نراه ونلمسه ، وهكذا بدا المنهج العلمى هو السر الوحيد فى تقدم العلوم الطبيعية وفى النجاح الذى يحرز • وقد كانت هذه الاجابة بمثابة المطرقة التى تحطم تحت ضرباتها الكثير من طرق التفكير القديمة ، وطبيعة الموضوعات التى



عالجها القدماء من الفلاسفة ، ومعظم النظريات الميتافيزيقية والمنطقية والأخلاقية ، وكل ما يتعلق بالحياة الاجتماعية للإنسان .

ولكن لا يعنى ذلك بالطبع أن المنهج الاستنباطى الرياضى فاسداً على وجه ينبغى معه احلال المنهج التجريبي مكانه ، وكل ما يعنيه هو أن الطريقة الاستنباطية وحدها لا يمكن أن تقدم لنا التفسير الصحيح عن العالم ومشكلاته ، بل لابد — بجانبه — من استخدام المنهج العلمى القائم على الملاحظات والتجارب حتى نصل الى القوانين العلمية .

وهنا يكون المنهج الاستنباطى ممكن الاستخدام . بل أن المنهج الاستنباطى قد تطور تطوراً كبيراً نتيجة لتطوير العلوم الرياضية منذ القرن السابع عشر ، وكان تطور العلوم الرياضية مرتبطاً الى حد كبير بتطور العلوم الطبيعية ، لأن القوانين الطبيعية فى حاجة الى الرياضيات للتعبير عن نفسها تعبيراً دقيقاً ، واستخدام الملاحظة والتجريب يستلزم تطبيق المناهج الدقيقة للقياس للتوصل الى القوانين التى تصاغ فى حدود رياضية ، وهذا السر فى دقة القوانين العلمية ، وسر نجاح العلم الطبيعى .

ويبدو أن تأثير الفلاسفة بمنهج العلوم التجريبية قد أتى على نحوين مختلفين : أولهما يرجع الى صياغة القوانين العلمية فى حدود رياضية ، والآخر يرجع الى طبيعة المنهج العلمى ذاته وما يترتب عليه من نتائج . فنأثر بعض الفلاسفة بالصياغة الرياضية للقوانين العلمية بحيث وقع فى اعتقادهم أن تطبيق التكنيك الرياضى واللغة الرياضية على ما يمكن قياسه من الخواص التى تتكشف لنا خلال الحواس هو وحدة المنهج الحقيقى للكشف والتفكير ، فراح كل من « ديكارت » و « اسبينوزا » و « ليبنتز » يحاول اعطاء تفكيره بنية من نوع رياضى ، فما يمكن أن يقال لابد أن يكون قابلاً لأن يوضع فى حدود رياضية أو شبه رياضية ، لأن اللغة العادية ليست على درجة كافية من الدقة ، ويمكن أن توقع الباحث فى كثير من المغالطات والاطعاء . الا أن هناك من الفلاسفة من تأثر بطبيعة المنهج العلمى ذاته ، والطريقة التى يمل

بها العالم الى الحقائق التى يتوصل اليها وما يقتضيه ذلك من التخلّى عن كثير من المشكلات الفلسفية التى لا يمكن أن تساير روح هذا المنهج • وسيظهر ذلك بوضوح عن بعض الفلاسفة المعاصرين ممن سوف نتحدث عنهم فيما بعد •

وهكذا نخلص من ذلك أن عصر العلم النيوتونى الذى سيطر على النقول المفكرة أبان القرنين الثامن عشر والتاسع عشر على وجه الخصوص كان فى حقيقته عصر تمجيد العقل ، فقد استطاع العقل البشرى أن يحقق منجزات ضخمة فى جميع ميادين المعرفة والحياة ، وأن يمسك بزمام الطبيعة ليخضعها للتحليل والتفسير •

الا أن الاعتداد بالعقل وتمجيده على هذه الصورة كان لابد أن يقابل برد فعل قوى له تأثيره الكبير على الاتجاهات الفكرية المعاصرة • وكانت الرومانسية من أقوى ردود الأفعال لعصر العلم والعقل •

### النزعة الرومانسية كرد فعل للنزعة العقلية :

جاءت النزعة الرومانسية فى السنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر كرد فعل عنيف ضد النزعة العلمية التى سادت أوروبا منذ حوالى القرن السادس عشر والتى بلغت ذروتها فى العلم النيوتونى فى أوائل القرن الثامن عشر • وكان لهذه الحركة تأثيرها الكبير — سواء كان هذا التأثير سلبيا أو ايجابيا — على جميع أوجه النشاط الانسانى من فن وأدب وفلسفة وسياسة ، وحتى أولئك الذين نفروا من هذه الحركة قد اضطروا الى اتخاذ موقف منها ، وكثيرا ما كان يتأثرون بها أكثر مما يظنون •

ونعرض هنا لهذه النزعة باختصار <sup>(٣)</sup> لأنها تشكل فى الواقع

---

(٣) انظر هذا الموضوع : راندال : تكون العقل الحديث ، ترجمة جورج طعمه ( الجزء الثانى ) •  
وانظر فى ذلك أيضا :

Russell, History of Western Philosophy p. 651 FF.

الخلفية الثقافية لمعظم الفكر الفلسفى المعاصر ، مع أن النزعة الرومانسية لم تكن فى البداية مرتبطة بالفلسفة ، إذ أنها بدأت مرتبطة بالسياسة على يد « جان جاك روسو » ، إلا أنها سرعان ما كانت لها روابط متعددة بالفلسفة .

وإذا كان روسو أول شخصية كبيرة فى الحركة الرومانسية ، فقد كان يعبر عن اتجاهات كانت سائدة بالفعل ، إذ شَعَفَ المثقفون فى فرنسا أبان القرن الثامن عشر شغفا كبيرا بما أطلقوا عليه « الشحور » أو « الحساسية » *La Sensibilité* . ويعنى الميل الى العاطفة ، وعاطفة المشاركة الوجدانية على وجه الخصوص ، تلك العاطفة التى لا بد أن تكون مقنعة بشكل كامل ، ولا بد لها أن تكون مباشرة وحادة على وجه لا يمكن أن يكون فى استطاعة الفكر التعبير عنها . وعلى هذا راح الرومانسيون يؤكدون الجانب العاطفى من الطبيعة البشرية ، وليس الجانب العقلى فيها .

اعتقد الرومانسيون أن التراث العلمى للقرن التاسع عشر كان — رغم عظمه واتساعه وبعد مداه — أداة أقل ملائمة للتعبير عن ميول الطبيعة البشرية واهتماماتها المتعددة ، حتى لقد ساءت سمعة عصر العقل رغم دعاواه الكثيرة العادلة ، ساءت سمعته لا لأن معتقداته لم تكن صحيحة ، ولا لأنها لم تكن معقولة ، بل لأن المثل الأعلى للحياة الذى كان يقدهه للناس كان مثلاً واهياً ، سطحيًا ، هزليًا . فمن الجائز أن يكون الانسان حيواناً عاقلاً ؛ غير أن جانبه الحيوانى أعمق جذوراً من جانبه العقلى ، ولذلك فإنه لا يستطيع العيش على الحقيقة وحده . وهكذا وقفت النزعة الرومانسية وجهاً لوجه أمام العلم النيوتونى لتجده غير وارد أكثر من أن تجده مغلوطاً .

إن النزعة الرومانسية — إذن — جاءت فى أساسها رد فعل ضد تأويل الخبرة البشرية تأويلاً ضيقاً فى حدود العقل وحده ، وثورة ضد النظر

الى العالم بوصفه نظاما كليا واسعا فحسب ، اذ أن العالم فى نظرهم أرحب مما يمكن أن تقدمه لنا الفيزيكا ، وأن الحياة شيئا أوسع من الذكاء . فانصرفوا الى خبرة الانسان بكل اتساعها وشمولها ، بدلا من الاقتصار على العلم ويهدد

وذهب روسو - ينبوع الحركة الرومانسية - الى اعلاء ما أسماه « الانسان الطبيعى » ، الا أن تصوره لما هو طبيعى فى الطبيعة البشرية لم يكن قائما على نظام الطبيعة الذى تصوره « نيوتن » ، بل كان قائما على خبرته هو الشخصية . فالانسان عنده ليس هو ذلك المخلوق الذى يفكر تفكيرا عقليا منطقيا ليحكم على الأشياء من زاوية منفعتها له أو لأصحابه ، بل هو ذلك المخلوق الذى يشعر ويتأثر . كما كان يعتقد أن الذكاء والعقل من ثمار البيئة الاجتماعية تلك البيئة التى تتناول طبيعة الطفل المرنة وتفسدها بادخالها قسرا فى قالب تقليدى غريب عنها بلا شك ، فان « كل شيء يكون حسنا عندما يخرج من بين يدي خالق الطبيعة ، ولكن يفسد كل شيء عندما تقتنلوه يد الانسان » و « ليست الحكمة البشرية كلها سوى أهواء ذليلة ، وليست عاداتنا الا مجرد خضوع وقلق وكبت ، فالانسان يولد ، ويعيش ، ويموت فى حالة من العبودية ، يسجن عند الميلاد فى قماط ، ويشد عند الوفاة الى كفن ، ويبقى مكبلا بقيود مختلف المؤسسات ما دام فى قميص الانسان » .

ومن هنا كانت مهمة التربية عند روسو المحافظة على الانسان الطبيعى ، ولكي نحقق هذه المهمة ، فلا بد لنا - فى نظر روسو - ان نجنب الطفل أى تعليم منظم على يد كائنات بشرية أخرى . فقد كان قوام هذه التربية السلبية عنده هو « ألا يتعلم الطفل مبادئ الفضيلة والحقيقة ، بل أن نحفظ قلبه من الرزية ، وعقله من الزلل » . ولو نجحنا فى هذه الخطة لنبتع تربية الطفل من النمو الحر لطبيعته الخاصة ، ولقواء الذاتية ، ولميلوه الطبيعية الخاصة . وهذا يعنى - كما هو واضح - أن الاحكام الغريزية ، والانفعالات البدائية ، والغرائز

الطبيعية ، والانطباعات الأولى هي الاجدر بأن نتخذها أساسا للعمل من كل تأمل وحذر وخبرة ناشئة من الاتصال بالآخرين • إذ أن العواطف هي العنصر الأهم فى حياتنا العقلية ، ويبلغ الانسان الكمال بنمو شعوره لا بنمو ذكائه • فالانسان المثالى هو ذلك الكائن الذى يفيض حبا وعطفا على الآخرين ، وهو الذى يستلهم الشعور الدينى ، وعرفان الجميل والاحترام •

وقد كان تأكيد روسو على المشاعر البشرية والعواطف الانسانية الأصلية تأكيدا ثورى المقصد من الناحية السياسية ، فإذا كانت الثورة الفرنسية ثمرة المذهب العقلى فى القرن الثامن عشر ، فان أصحاب النزعة الرومانسية حاولوا التوقف فى صف المعارضة المحافظة • ومن هنا جاء تأكيدهم على الايمان بوصفه سندا أساسيا للدين الذى حاول عصر العلم معارضته وهدمه •

وقد حاولت النزعة الرومانسية تحرير الفرد من القيود التى يكبله العقل بها ، ومن تزمّت العادات وقسوة التقاليد • وقد تعلم الرومانسيون من « روسو » ازدهاء الطقوس والعرف فى اللبس والعادات ، ثم فى الفن والحب ، وأخيرا فى الأخلاق التقليدية • ولكن لا يعنى ذلك بالطبع أن الرومانسيون كانوا بغير أخلاق ، بل على العكس كانت لهم أحكامهم الأخلاقية الحادة والصارمة ، الا أنهم كانوا يقيمونها على مبادئ مختلفة تماما من تلك التى كانت تبدو لسابقيهم خيرة •

فقد كانت الفترة منذ ١٦٦٠ حتى الوقت الذى ظهر فيه « روسو » فترة اضطرابات وقلق ، حيث نشبت الحروب الأهلية بفرنسا وانجلترا وألمانيا ، فأدى ذلك الى احساس الناس بالقلق الشديد من خطر الفوضى ، ومن جميع الاتجاهات التى تحركها المشاعر القوية الحادة ، وأصبحوا على اقتناع بأهمية الامان ، والعمل على تحقيقه بأى ثمن • وبدا لهم التصرف الحكيم فضيلة كبرى ، ومالوا الى التعلل والحكمة دون الاعمال المتهورة •

ولكن منذ أيام « روسو » بدأ الناس يملون هذا الامان ، وكان يستثيرهم فى ذلك نابليون والثورة الفرنسية • وقد اتخذ هذا التمرد صسورتين :

**الاولى :** تمرد الاتجاه الصناعى ، سواء الرأسمالى منه أم البروليتارى ، ضد الملكية الارستقراطية ، وقاد هذا التمرد الفلاسفة الراديكاليين وحركة التجارة الحرة ، والاشتراكية الماركسية •

**الثانية :** تمثلت فى تلك النزعة الرومانسية ، فلم يكن الرومانسيون ينشدون الهدوء والسلام كما هو شائع ، بل كانوا ينشدون الحياة الفردية العاطفية العنيفة • الا أنهم لم يكونوا فى تعاطف مع الاتجاه الصناعى ، لأنه كان فى نظرهم قبيحا • فقد بدا لهم أن جمع المال ليس ثروة للنفس الفانية ، فضلا عن أن تقدم المنظمات الاقتصادية الحديثة تتدخل فى الحرية الفردية بشكل سافر • وكانت هذه الحرية الفردية تعنى عندهم أن خلق الفرد وشخصيته هما العامل الهام والحاسم ، وكان شعارهم دائما « كن ذاتك ، ونم شخصيتك » •

ولكن على الرغم من أن أحدا من الزعماء الحقيقيين للرومانسية لم يذهب الى حد القول بعدم الاكتراث بالغير ، وعلى الرغم أيضا من أن معظمهم رأى فى العناية بشخصيات الآخرين وخدمتها اداة هامة لنمو الشخص ، فلا جدال فى أن تأكيدهم الواضح على الفردية كان بمثابة الحافز القوى والتبرير الكافى للمذهب الفردى الاقتصادى الذى يعسد أساس النظرية الرأسمالية •

وهكذا نستطيع أن نصف النزعة الرومانسية عموما بأنها قد أحلت الماييس الجمالية محل الماييس النفعية ، اذ كانت لأخلاقتها دوافع جمالية منذ البداية ، تشبع أصحابها بأخلاق الفلاحين بما يسود بينهم من تعاطف ومودة • وكانت لهم طريقتهم الخاصة فى عرض آرائهم ، واستخدامهم للشخصيات التى تجسد هذه الآراء ، حيث كانت تلك الشخصيات فى الغالب تدور بين قطبين متناقضين يقفان فى صراع حاد : بين الفلاح

الفقير والمرابى الجشع ، وتكون الغلبة فى النهاية لهذا الأخير . فقد رأى الرومانسيون أن الفقراء يتمتعون بالفضيلة أكثر من الأغنياء ، والفقراء مغلوبون على أمرهم ، والأغنياء ظالمون . وقد ظهر الفقير فى خيالهم على صورة ذلك الرجل الذى لا يملك سوى بضع قراراتى من الأرض ، لا يملك أى مصدر للرزق الا عمله فى هذه القرارات ، تلك القرارات التى كان يفقدها الفقير فى ظروف عاطفية محزنة ، فبعد أن يتقدم به العمر يصبح عاجزا عن العمل ، فتتهار ابنته المحبوبة ، ويكون لدى المراهقين والساداة الأوغاد استعدادا للانقضاض على القرارات وعلى شرف الابنة .

ان مثل هذا الخيال الدرامى ما كان يمكن أن يتم التعبير عنه بالدقة المطلوبة الا عن طريق القصص . ومن هنا كان خير ما نعرفه لهؤلاء الرومانسيين هو ما كانوا يذكرونه فى رواياتهم الخيالية ، وكانوا فيها يشغفون بكل ما هو غريب : الاشباح والقلاع القديمة وغير ذلك مما يفسى على رواياتهم مثل هذا الجو الرومانسى .

ولعل من أهم فضائل هذه النزعة سعة صدرها وتسامحها ، واستعدادها لتقبل أية حقيقة ، أو أية قيمة من القيم يمكن أن تكشف عنها أية خبرة . أما عيبها المزعج فهو أنها قد تقود الى اليأس والى عدم الاكتراث بجميع مقاييس الحقيقة والقيم ، والى جعلهم يأبون الأخذ بتلك التمييزات التى تعد أساسية للحياة المنظمة . فشأن الرجل الرومانسى شأن السكران الذى يتقبل جميع الأشياء على أنها ذات قيمة واحدة ، ويعجز فى أكثر الاحيان من انتقاد خبرته ، وتشغله مباحج مجرد العيش عما فى العيش الجيد من مباحج أعظم .

وعلى أى حال فقد كان للنزعة الرومانسية أثرها الواضح فى فلسفة القرن التاسع عشر والقرن العشرين بجانب الاتجاه العقلى الذى لم تستطع

القضاء عليه ، بل ازداد خطره وتأثيره نتيجة للتطورات العلمية أبان القرن التاسع عشر (٤) .

أولاً : أننا نلاحظ بوجه عام أن الحياة الفكرية فى القرن التاسع عشر كانت أعقد مما كانت عليه فى القرن الثامن عشر . ويرجع ذلك الى عدة أسباب ، لعل من أهمها الأسباب التالية :

أولاً : أن الحياة الفكرية لم تعد مقصورة على أوروبا ، بل اتسعت رقعتها وأصبحت أوسع بكثير من رقعتها السابقة . فقد قدمت أمريكا وروسيا مساهمات كبيرة كان لها أهميتها الواضحة فى ذلك القرن .

ثانياً : أن العلم الذى كان المصدر الاساسى للمجدة منذ القرن السابع عشر قد حقق الكثير من الانتصارات ، وخاصة فى الجيولوجيا ، والبيولوجيا والكيمياء العضوية .

ثالثاً : أن الانتاج الآلى قد غير بصورة واضحة من البناء الاجتماعى ، وقدم للناس تصوراً جديدا لقواهم فى علاقتها مع البيئة الفيزيائية .

رابعاً : أن الثورة الفلسفية والسياسية على النظم التقليدية فى الفكر والسياسة صوبت ضربات قاسية وناجحة الى كثير من المعتقدات والمؤسسات التى كانت تعد حتى ذلك الوقت غير قابلة للتغيير . وقد اتخذت هذه الثورة صورتين مختلفتين تماما : احدهما رومانسية والأخرى عقلية ، وقد انتقلت الصورة الرومانسية من « بيرون » و « شوبنهاور » و « نيتشة » الى موسولينى وهتلر . وبدأت الثورة العقلية من فلاسفة الثورة الفرنسية ثم انتقلت — بعد تخفيف حدتها — الى الفلاسفة الانجليز ، واتخذت حينئذ صورة أخرى عند ماركس ، وشاعت فى روسيا السوفيتية .

---

(٤) قارن :

Bochenski, Contemporary European Philosophy pp. 5-6.



وعلى ذلك تمثل الصورة الرومانسية مصدرا من مصادر الحياة الفكرية فى القرن التاسع عشر ، تلك الصورة التى نراها فى ثوب غير فلسفى عند « بيرون » ونقرأها فى لغة الفلسفة عند « شوبنهاور » و « نيتشه » ، مالت الى تأكيد الارادة للحط من العقل ، والى الملك من سلاسل التفكير العقلى ، والى تمجيد العنف من أنواع معينة . وهى فى السياسة العملية ذات أهمية كبيرة فى مناصرة النزعات القومية ، وفى اتجاهها الفكرى تبدو — وان لم يكن ذلك فى الواقع تماما — معادية لما يسمى فى العادة بالعقل ، وتميل الى أن تكون ضد الاتجاه العلمى .

ومهما يكن من أمر تلك المؤثرات ، فان هناك أيضا مصدرين آخرين للفكر الفلسفى فى القرن التاسع عشر ، وهما : العلم والانتاج الآلى ، بدأ تأثير ثانيهما مع ظهور « ماركس » وأخذت أهميته تزداد بالتدريج . أما الأول فقد كانت له أهميته منذ القرن السابع عشر ، الا أنه اتخذ فى القرن التاسع عشر صورا جديدة .

فاذا كان « جاليليو » و « نيوتن » من علماء القرن السابع عشر ، فان « داروين » كان من علماء القرن التاسع عشر . وكانت لنظرية « داروين » تأثير كبير على بعض الاتجاهات الفلسفية فى ذلك القرن . ولنظرية « داروين » جانبان : الأول ، وهو نظرية التطور القائلة بأن صور الحياة المختلفة قد تطورت بالتدريج من سلالة واحدة . والثانى هو الصراع من أجل الوجود ، والبقاء للأصلح ، وكان هذا الجزء ، وهو تفسير ميكانيكى لعملية التطور موضع اهتمام كبير من جانب كثير من علماء البيولوجيا وعلماء الاجتماع السكانى .

وقد أثرت نظرية التطور فى بعض الاتجاهات الفلسفية أبان القرنين التاسع عشر والعشرين ، حيث ظهرت فلسفة التطور لتلعب دورا هاما فى هذين القرنين ، ويمثل « نيتشه » و « البراجماتيون » و « برجسون » صورا من هذه الفلسفة .

هذه هي الخلفية العامة التي نستطيع أن نبدأ منها الحديث عن الفلسفة المعاصرة ، لتبين بشكل واضح ملامحها العامة واتجاهاتها الرئيسية ، وهذا هو موضوعنا الذي سوف نتناوله الآن بشيء من التفصيل .

### الاتجاهات العامة للفلسفة المعاصرة :

إذا شئنا أن نحدد بشكل دقيق الاتجاهات الفلسفية المعاصرة فإننا نجد أنفسنا عاجزين تماما عن تحقيق هذا الأمر ، فليس من اليسير على أى باحث أن يضم فلاسفة القرن العشرين تحت طائفة من الاسماء ، يشير كل اسم منها الى مدرسة فلسفية بعينها ، بل قد تنطوى هذه المحاولة على شيء من التضليل والخطأ ، إذ أن التمييز بين مدارس الفكر المعاصرة ليس تمييزا حاسما على الاطلاق ، ويرجع ذلك فى اعتقادنا الى عدة أسباب لعل من أهمها السببين التاليين :

**أولاً :** أن فيلسوف القرن العشرين وجد أمامه تراثا فكريا أفرزه العقل الانساني على مدى قرون طويلة ، فأمامه تراث فكري يرجع الى ازدهار الفلسفة فى العصر اليونانى ، وتراث ديني فلسفي يرجع الى العصر الوسيط ، ونتاج علمي هائل بدأ منذ القرن السادس عشر وما ترتب عليه — ايجابا وسلبا — من حركات فكرية وتطورات اجتماعية واقتصادية وسياسية . فجاء فيلسوف هذا القرن ليجد البيئة الفكرية تنحرج بشتى أنواع التيارات ، المتقاربة حيناً والمتعارضة حيناً آخر ، ولا شك أنه قد وجد فى كل تيار جوانب تروق له ، وجوانب أخرى لم تلاق صدقاً فى نفسه ، وثالثة يمكن أن يقبلها بعد تعديلها ، أو اضافة ما يراه ضروريا عليها . الى آخر ما يمكن أن يكون مصدر تأثير عليه بصورة أو بأخرى .

وهكذا تكونت عقلية الفيلسوف المعاصر من مصادر شتى يصعب حصرها ، ولعل تلك التيارات الكثيرة قد عملت عملها — بشكل شعورى

أو غير شعورى — فى تكوين فكرة وطريقة تفكيره • ويصعب على الباحث فى تلك المرحلة أن يقول عن أى فيلسوف معاصر — وهو على يقين من قوله — أن هذا الفيلسوف قد استوحى فلسفته من مصدر واحد بعينه ، أو أنه يحدد بدقة مصادر بذاتها كانت هى وحدها مصدر الهام هذا الفيلسوف أو ذاك •

فلا غرابة إذن فى أن نجد فيلسوفين يشتركان فى مبدأ أو أكثر ويختلفان فى مبدأ آخر أو أكثر ، أو أن نجد فيلسوفين يبدأان بداية واحدة ، وسرعان ما تتفرق بهما الطرق حتى يبحوان وكأنهما متعارضان ، بحيث لو أردنا أن نضعهما تحت قوائم المدارس المتعددة ، لكان فى إمكاننا أن نضعهما تحت اسم لمدرسة واحدة ، أو أن نضع كل منهما تحت اسمين لمدرستين مختلفتين •

ولنضرب لذلك مثلاً بفيلسوف من الفلاسفة المعاصرين وهو « وليم جيمس » ففى إمكاننا أن نضم هذا الفيلسوف الى زمرة الفلاسفة الواقعيين ، بل قد نجعله المؤسس الأول للمذهب الواقعى المعاصر ، ولكن فى إمكاننا أيضاً أن نضعه فى قائمة فلاسفة مذهب التطور ، فضلاً عن أنه فى نفس الوقت أحد الاعلام الكبار فى الفلسفة البراجماتية • وهكذا •

إن مرجع ذلك — فى اعتقادنا — هو كثرة التراث الفكرى الذى وجده الفلاسوف المعاصر بين يديه على وجه أصبحت معه المؤثرات الفكرية أكثر وفرة وغزارة ، بحيث يمكن أن تتداخل تلك المؤثرات عند الفلاسفة ، وبذلك تتقارب النظريات الفلسفية فى بعض جوانبها ، مما يؤدى الى جعل تصنيفهم الى مدارس محددة وقاطعة أمراً متعذراً ، إن لم يكن مستحيلاً •

**ثانياً :** إن الديمقراطية الفكرية التى ربما تكون مرتبطة بالديمقراطية السياسية ، جعلت الفلاسفة يتقبلون آراء بعضهم البعض الآخر ،

ويناقشونها مناقشة حرة ، سواء على صفحات المجلات الفلسفية المتعددة أو فى المؤتمرات الفلسفية العديدة . ولا شك فى أن هذا التواصل الفكرى كان من شأنه أن يجعل فلاسفة القرن العشرين يعيشون فى جو من الألفة الفكرية ، على صورة يمكن معها أن يتم التأثير والتأثير فيما بينهم ، فيأخذ بعضهم من البعض الآخر بعض الجوانب التى يقتنع بصحتها بصرف النظر عن الاختلافات المذهبية . وبعبارة أخرى فإن الفيلسوف المعاصر يواجه عام أكثر تواضعا ، وأقل تعصبا لآرائه ، بحيث يكون لديه الاستعداد دائما لأن يتخلى عن رأى من آرائه لو اتضح له بطلانه نتيجة لاحتكاكه بغيره من الفلاسفة ، دون أن يرى فى ذلك تقليلا من شأنه ، وحقا لمكانته (٥) .

ولدينا فى الفلسفة المعاصرة الكثير من الأمثلة الحية لهذه الحقيقة . ونكتفى هنا ببعض هذه الأمثلة . فقد ظل الفيلسوف البريطانى المعروف « برتراند رسل » يهاجم إحدى نظريات الفيلسوف الأمريكى « وليم جيمس » سفوات طويلة ، كما ظل هذا الأخير يرد عليه مفسرا تلك النظرية وشارحا أبعادها متهما زميله البريطانى بعدم فهم تلك النظرية ، وظل هذا النقاش دائرا حتى أتى رسل بعد ذلك الى اعتناق هذه النظرية ، متخليا بذلك عما كان يدافع عنه طوال ما يقرب من عشرين عاما ، وهكذا اتفق الفيلسوفان على نظرية من النظريات على الرغم من الاختلافات الأخرى بينهما .

وكان الفيلسوف البريطانى « وايتهد » يدافع فى بداية حياته الفلسفية عن نظرية معينة ، ولكنه انتهى الى صبح فلسفته المتأخرة بصيغة برجسونية واضحة .

ولعل من مزايا الفلسفة المعاصرة ازالة الحواجز بين الفلسفات ، فلم تصبح الفلسفة فى هذا القرن جزرا فكرية مستقلة ، أو وحدات مذهبية

---

(٥) زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، ص ٢٢ .

قائمة بذاتها بل هناك تواصل وتفاعل ، ان لم تعد هناك عزلة فكرية في أية بقعة من بقاع العالم • ولم يعد هناك أى مجال للحديث عن فلسفة انجليزية أو أمريكية أو فرنسية أو ما الى ذلك ، وكأن الجنسية وحدها هي الدخيلة بتحديد معالم هذه الفلسفة أو تلك • وآية ذلك أننا نجد فلسفات وجودية لا في ألمانيا وفرنسا وحدهما ، بل في كل من إيطاليا وأسبانيا وبلجيكا والولايات المتحدة الأمريكية ، ونحن لا نلتقي بالوضعية المنطقية في النمسا وألمانيا وانجلترا فقط ، بل في سويسرا والولايات المتحدة وغيرهما من البلدان ، وهكذا الحال بالنسبة الى سائر التيارات الفلسفية المعاصرة ، فانها أصبحت جميعا حركات شاملة لا تقف عند حدود عنصرية أو قومية أو اقليمية ، بل تتردد في كل بقاع العالم دون تفرقة أو تمييز • ولا شك في أن هذه المصاهرة الفكرية قد جعلت تمييز مدارس انفسلة المعاصرة تمييزا دقيقا أمرا غاية في الصعوبة ، ان لم يكن مفتعلا ومضللا (٦) •

وعلى الرغم من ذلك كله فلا يبدو لنا مهرب من الحديث عن الاتجاهات الفلسفية المعاصرة ، أو بعبارة أخرى من محاولة تقسيم الفلاسفة المعاصرين إلى فرق ومدارس ، حتى نتمكن من معرفة الاتجاهات الفلسفية في هذا القرن • الا أننا حينما نفعل ذلك فاننا لا نهذف الى تقديم تصنيف دقيق لهذه الاتجاهات ، بل مجرد محاولة لتقديم تصنيف تقريبي مع شيء من التجاوز الذي يبدو مقبولا الى حد معين •

وهنا نلاحظ أن الباحثين الذين تعرضوا لهذا النوع من التقسيم لم يتفق بهم الرأي على تقسيم واحد بعينه ، بل نراهم يختلفون اختلافا واضحا فيما بينهم ، سواء في عدد تلك الاتجاهات أو أسمائها أو الفلاسفة

---

(٦) نفس المرجع ص ٢٢ — ٢٣ •

الذين ينتمون الى هذا الاتجاه أو ذاك • فذهب « برتراند رسل » الى تقسيم فلاسفة القرن العشرين الى ثلاث مذاهب رئيسية :

الأول : أتباع الفلسفة الألمانية الكلاسيكية وعادة ما يخصون فلسفة « كانت » و « هيغل » أحيانا •

ويتألف الثاني من المبراجماتيين وبرجسون •

والثالث يضم أولئك الذين يتصلون بالعلم ، ويمكن أن نطلق عليهم اسم الواقعيين وإن كان بعضهم لا يصدق عليه هذا الاسم تماما<sup>(٧)</sup> •

أما « وولف »<sup>(٨)</sup> فقد قدم ستة اتجاهات أو مذاهب :

١ — المذهب المادى ، ويقصد به المذهب الوضعى فى ألمانيا الذى يضم فلاسفة من أمثال « هايدل » و « استولد » و « ماخ » •

٢ — المذهب المثالى المطلق ، ويضم قائمة طويلة من الفلاسفة من أمثال « برادلى » و « جرين » و « بوزنكويت » و « رويس » وغيرهم •

٣ — مذهب التعدد الروحى أو الكثرة الروحانية ومن بين القائلين به « جيمس وود » و « تيلور » •

٤ — مذهب التجربة الجديد ، وأهم القائلين به « هوسرل » صاحب فلسفة الظاهريات أو الفينومينولوجيا •

٥ — فلسفة الحياة وتضم بعض كبار الفلاسفة من أمثال « برجسون » و « وليم جيمس » و « جون ديوى » •

---

Russell, Philosophy in the Twentieth Century, (٧)  
pp. 38-39.

(٨) وولف : فلسفة المحققين والمعاصرين ، الترجمة العربية ، ص

٦ - مذهب الواقع ويضم أيضا بعض مشاهير فلاسفة القرن العشرين ، ومن بينهم « صمويل الكسندر » و « جورج مور » و « برتراند رسل » •

ونلاحظ هنا على تقسيم وولف أنه أهمل مذهباً فلسفياً هاماً في الفلسفة المعاصرة وهو المذهب الوجودي ، ويبدو أن المذهب لم يكتسب مكانه بين فلسفات هذا القرن إلا بظهور بعض كبار فلاسفته من أمثال « سارتر » و « هيدجر » و « ياسبرز » الذين لم يأخفوا مكانهم بين الفلاسفة أثناء نشر « وولف » لكتابه الذي أورد فيه هذا التقسيم •

أما « بوشنسكي » فقد ذكر أيضا ستة اتجاهات للفلسفة المعاصرة هي (١) :

١ - الاتجاه المادي ( فلسفة المادة ) ويضم عدة مدارس ، لكل في مقدمتها الواقعية المحدثة في إنجلترا وأمريكا الذي يعد « مور » و « رسل » من أكبر دعاة ، ثم الوضعية المنطقية • كما يضم المادية الجدلية من بين هذا الاتجاه •

٢ - الاتجاه الروحي ( فلسفة الفكر ) ، ويعبر عنه أنصار المذهب المثالي من أمثال « كروثشه » و « برونشفيك » و « كاسير » وغيرهم •

٣ - الاتجاه الحيوي ( فلسفة الحياة ) ويعبر عن هذا الاتجاه برجسون والبرجماتية •

٤ - الاتجاه الفينومينولوجي ( فلسفة الماهية ) وقد نشأ في البداية على يد « ماينونج » ثم تبلور على صورة فلسفة للظواهريات على يد « هوسرل » •

٥ - الاتجاه الانطولوجي ( فلسفة الكيفونة ) ويعبر عن هذا الاتجاه « وايتهد » و « الكسندر » في إنجلترا و « لويس لاشل » و « رينيه لوفر » في فرنسا و « هارتمان » في ألمانيا •

٦ - الاتجاه الوجودى ( فلسفة الوجود ) ، وهو الاتجاه المعروف باسم الوجودية الذى يرتد الى « كيركجارد » ويمثله اليوم فى ألمانيا « هيدجر » و « ياسسجرز » وفى فرنسا « سارتر » و « جبريل مارسيل » و « مورييس ميرلوبنتى » \*

وهذا التقسيم فى الواقع أدق من سابقه ، الا أنه فى بعض جوانبه يبدو مربكا الى حد ما ، وذلك لأنه أحيانا يضع المدارس المتناقضة تحت اتجاه واحد فيجمع مثلا بين « رسل » و « مور » والوضعيين المنطقة من ناحية ، والمادية الجبلية من ناحية أخرى ، مع أن لكل من الاتجاهين طابعا مختلفا عن الاتجاه الآخر \*

ولعل أبسط تقسيم للفلسفة المعاصرة يمكن أن تقدمه هو التقسيم التالى ، مع كل ما فيه من تجاوز :

١ - المذهب البراجماتى : وأهم دعائته « وليم جيمس » و « جون ديوى » \*

٢ - المذهب المثالى : وأهم مثليه : « برادلى » و « كروتشه » و « جرين » \*

٣ - المذهب الفينومينولوجى : وأهم ممثل له هو « هوسرل » \*

٤ - المذهب الوجودى : ومن أهم مثليه : « سارتر » و « هيدجر » و « ياسسجرز » \*

٥ - فلسفة التحليل : وأهم مثليها « رسل » و « مور » و « غتجنشتاين » \*

٦ - الواقعية الجديدة : وتضم « الكسندر » و « وايتهد » وبعض جوانب « رسل » \*

وفى فصولنا القادمة سنتحدث عن بعض هذه الاتجاهات ، ونشير الى بعضها الآخر \*





## القصل المشانى

### البراجماتية

#### الفلسفة فى الولايات المتحدة قبل البراجماتية :

كانت الولايات المتحدة الأمريكية فى القرن التاسع عشر فى بداية وعيها بامكانياتها الثقافية بعد فترة الحرب الأهلية • فقد كان النشاط الفلسفى الأمريكى لحقية طويلة من الزمن مجرد انعكاس للتأثيرات الأوروبية • ويستطيع الملاحظ الحق للساحة الأمريكية فى أوائل القرن التاسع عشر أن يلاحظ — كما لاحظ بحق الكسندر توكوفيل Alexandre De Tocqueville — أن الفلسفة لم تؤخذ فى أى قرن من قرون عالمنا المتحضر بصورة غير جدية بقدر ما أخذت بها فى الولايات المتحدة • وربما يعود هذا الى أن الفلسفة قد بدت على درجة كبيرة من الغموض ، وبصورة بعيدة غاية البعد عن اهتمامات دولة ناشئة قوية <sup>(١)</sup> •

وعلى سبيل المثال ، كانت آراء مفكرى نيوانجلند ابان القرن السابع عشر استمرارا للتقاس الفلسفى الانجليزى ، وتطبيق هذه الآراء على المشكلات الجارية آنذاك فى مجتمعهم الجديد ، حتى أن مفكر نيوانجلند الكبير « جوناهان ادواردز » Jonathan Edwards — الذى ربما يعد أكثر الميتافيزيقيين أصالة فى التاريخ الأمريكى — كان متأثرا تأثرا كبيرا بمعاصريه الأوروبيين من أمثال « جون لوك » و « أفلاطونى كيمبريدج » ، وربما أيضا بالفيلسوف « نيكولاس مالبرانش » <sup>(٢)</sup> •

وقد شهد القرن الثامن عشر دفعة قوية جاءت عى يد فلاسفة التنوير الفرنسيين ، كما شهد أوائل القرن التاسع عشر دفعة أخرى

---

Popkin, R. H. & Stroll, A., Philosophy Made Simple, (١)  
Doubleday & Company . & Company, U. S. A. 1956, p. 172  
Ibid, p. 172. (٢)

جاءت من الرومانسية الألمانية • وبنهاية القرن الثامن عشر أصبحت الفلسفة « الأكاديمية » نقلا حرفيا وقيما لأفكار الواقعيين الاسكتلنديين من أنصار مذهب الحس المشترك ، أولئك الذين كانوا يهدفون الى رفض مذهب الشك « الخطير » الذى قال به « ديفيد هيوم » (٣) •

الا أن منتصف القرن التاسع عشر قد شهد انتعاشا فلسفيا جاء رافضا للتقاليد الأوروبية والأكاديمية السائدة • وجاء هذا على يد المهاجرين الألمان الذين لجأوا الى الولايات المتحدة بعد فشل ثورتهم عام ١٨٤٨ ، وكان بعض هؤلاء من تلاميذ هيغل ، وكانوا متأثرين بتطبيقات نظريات علمية جديدة ، وخاصة نظرية التطور • وقد اشتهر هؤلاء المفكرين باسم « هيغليو سانت لويس » St. Louis Hegelians وأصدروا أول صحيفة فلسفية فى الولايات المتحدة باسم « صحيفة الفلسفة التأملية » Journal of Speculative Philosophy قدموا فيها ترجمات للفلاسفة الأوروبيين المعاصرين • وقد قدموا بهذا دفعة قوية وأساسية لهذا الانتعاش الفلسفى ، كما قدموا منفذا ودعوة للفلاسفة الأمريكيين الذين كانوا ينامرون على أساس منطلقات جديدة تماما (٤) •

وفى غمرة هذا الانتعاش الفلسفى ، برز أول مذهب فلسفى يمكن أن ينتسب الى الأرض الجديدة ، الا وهو المذهب العملى أو الفلسفة العملية أو البراجماتية • تلك الفلسفة لعبت دورا خطيرا فى الفاسفة المعاصرة ، وكان لها أثر واضح فى الفكر المعاصر ، وحظيت باهتمام كبير من جانب الفلاسفة ، اذ وقفوا ازاء مبادئها وما يترتب عليها مواقف متباينة ، وكثر الجدل حول أصلاتها الفلسفية وقيمتها فى تاريخ الفكر الانسانى ، حتى شبه بعض المؤرخين المقام الذى كانت تشغله فى الفلسفة حتى السنوات الأخيرة بالمقام الذى يشغله الطفل المزعج فى البيت •

Ibid., p. 172.

(٣)

Ibid ., p. 172 .

(٤)

## البراجماتية — معناها وأنواعها :

الفلسفة البراجماتية Pragmatism اسم يطلق على عدد من الفلسفات المختلفة التي تشترك في مبدأ عام وهو أن صحة الفكرة تعتمد على ما تؤديه هذه الفكرة من نفع ، أيما كان نوع هذا النفع ، أو على ما تؤدي إليه من نتائج عملية ناجحة في الحياة . وقد ظهرت هذه الفلسفة في الولايات المتحدة في أواخر القرن التاسع عشر ، وكان أول من أطلق عليها اسم « البراجماتية » الفيلسوف والعالم الأمريكي « تشالز ساندرز بيرس » Ch. S. P. Pierce ( ١٨٣٩ — ١٩١٤ ) . وقد طورها بعد ذلك الفيلسوف وعالم النفس الأمريكي الشهير « وليم جيمس » W. James ( ١٨٤٢ — ١٩١٠ ) ، وقد نالت كتاباته اهتماما كبيرا في الأوساط الفلسفية ، ولعبت دورا ملحوظا في الفلسفة المعاصرة . ثم جاء الفيلسوف الأمريكي الكبير « جون ديوي » J. Dewey ( ١٨٥٩ — ١٩٥٢ ) ، ليطور هذه الفلسفة ويحاول أن يضع منطقا للتفكير البراجماتي ، وأن يفتح لها مجالات عديدة للتطبيق . وثمة فلاسفة أقل شهرة من أمثال « تشونسي رايت » Ch. Wright ( ١٨٣٠ — ١٨٧٥ ) ، وعدج من المحامين من أمثال « جون جرين » J. Green ( ١٨٣٥ — ١٨٧٦ ) و « أولفر وندل هولز » O. W. Holmes ( ١٨٤١ — ١٩٣٥ ) . وقد ساهم هؤلاء في هذه الحركة ، وادخلوا الروح البراجماتية في الكثير من المجالات الفكرية . وقد انتقلت هذه الفلسفة إلى إنجلترا على يد الفيلسوف الإنجليزي ف . س . س شيلر F. C. S. Schiller ( ١٨٦٤ — ١٩٣٧ ) الذي طورها إلى ما أطلق عليه اسم « المذهب الإنساني » Humanism .

والبراجماتية في معناها العام الذي قدمه « ديوي » في « قاموس القرن » Century Dictionary ( ١٩٠٩ ) هي « النظرية التي ترى أن عمليات المعرفة وموادها إنما تتحدد في حدود الاعتبارات العملية . أو العرضية ، فليس هناك محل للقول بأن المعرفة تتحدد في حدود الاعتبارات النظرية التأملية الدقيقة أو الاعتبارات الفكرية المجردة » (٥) .

(٥) Beck, R. N., Handbook in Social Philosophy, (٥) Macmillan Publishing Co. New York, 1979, p. 121.

وتبدو البراجماتية بهذا المعنى نظرية في المعرفة ، تقف ضد الفلاسفات التأملية أو العقلية الخالصة ، وتجعل من الاعتبارات العملية الأساس الأول للمعرفة .

بل قد تبدو البراجماتية وكأنها نظرية في « المعنى » أيضا<sup>(٦)</sup> ففي مجموعة المحاضرات التي نشرها جيمس في كتاب يحمل اسم « البراجماتية » ، يبدأ « جيمس » المحاضرة الثانية بقصة يقول أنها حدثت حينما كان مع نفر من رفاقه في نزهة في الجبال ، فقد عاد من جولة منفردة ليجد الجميع منغمسين في مجادلة ميتافيزيقية حامية الوطيس ، وكان موضوع المجادلة سنجابا حيا من المفروض أن يكون متعلقا بأحد جوانب جذع شجرة ، بينما يقف في الجانب المقابل للشجرة انسانا تخيلوا أنه يحاول أن ييصر السنجاب بالدوران بسرعة حول الشجرة ، ولكنه مهما أسرع في حركته فان السنجاب يتحرك بنفس السرعة في الاتجاه المضاد ، ويحتفظ دائما بالشجرة سدا منيعا بينه وبين الرجل بحيث لم يستطع أبدا أن يلحقه . فكانت المشكلة الميتافيزيقية هي : هل يدور الرجل حول السنجاب أم لا . ان الرجل يدور حول الشجرة ما في ذلك ريب ، والسنجاب على الشجرة ، ولكن هل يدور الرجل حول السنجاب ؟ لقد انقسموا الى فريقين متساويين ، أصر كل فريق على رأيه بعناد ، والتمس كل فريق من جيمس أن ينضم اليه ليرجح كفته . فقال لهم « أن صواب أي فريق يتوقف على « ما تقصدونه عمليا » بعبارة « الدوران حول » السنجاب . فان كنتم تقصدون العبور من شماله الى شرقه ثم الى جنوبه ثم الى غربه ثم الى شماله ثانيا ، فمن الجلي أن الرجل يدور فعلا حوله ، لأنه يحتل هذه المواقع المتتالية ، ولكن اذا كنتم تقصدون أن الرجل يكون أولا أمامه ثم يمينه ثم من خلفه ثم عن يساره ، ثم أمامه مرة أخرى ، فمن الجلي أن الرجل يخفق في الدوران حوله . اذ بالمركبات التوضيحية التي يتمركها السنجاب ، فانه يظل محافظا على بطنه من ناحية الرجل

طوال الوقت ، وعلى ظهره مدبراً عنه . « فكلما الفريقين مصيبان ومخطئان طبقاً لما يدكرونه من الفعل « يدور حول » بطريقة عملية أو بأخرى <sup>(٧)</sup> .

وهنا تبدو البراجماتية وكأنها نظرية يتعلق بتحديد معانى الألفاظ والعبارات . ولكن بالرغم من كل هذه المعانى التى توحى بأن البراجماتية مذهب فلسفى يعالج من بين ما يعالجه نظرية المعرفة ونظرية المعنى ، فإن المدقق فى هذه الحركة الفلسفية يلاحظ بحق أنها ليست فى جوهرها مذهباً فلسفياً بالمعنى الدقيق ، بل هى أقرب الى أن تكون طريقة فى التفكير تحاول وضع معياراً للتمييز بين ما هو حق وما هو باطل فى الأفكار والمعتقدات ، « ولحسم المنازعات المتنازعية » <sup>(٨)</sup> فهى على حد تعبير جيمس « محاولة تفسير كل فكرة بتتبع واقتفاء أثر نتائجها العملية كلاً على حده » <sup>(٩)</sup> . ويؤكد جيمس مراراً أنها « مجرد منهج » <sup>(١٠)</sup> ، هذا المنهج الذى يقوم على ربط صحة نافعة . مع أن البراجماتيين كثيراً ما يرفضون هذا التفسير لفلسفتهم ويضيقون ذرعاً بربط تفكيرهم بالمعيار النفعى الذى لا يعدونه — بهذا المعنى — أساس فلسفتهم ومصور أفكارهم .

ان أهم ما يميز المنهج البراجماتى ويعد جوهر هذه الفلسفة هو — كما أشرنا — ارتباط صحة الفكرة بنتائجها المرضية أو بنجاحها عملياً فى حل المشكلات . ولكن على الرغم من اتفاق الفلاسفة البراجماتيين على هذا المبدأ العام ، فهم على خلاف فيما بينهم حول النتائج العملية

---

(٧) وللم جيمس : البراجماتية ، ترجمة محمد على العريان ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، ص ٦١ — ٦٣ .

(٨) نفس المصدر ص ٦٣ .

(٩) نفس المصدر ص ٦٤ .

(١٠) نفس المصدر ص ٧٢ .

التي تعد مرضية وتكون معيارا للصدق أو الحقيقة • وهذا الاختلاف هو ما يميز لنا الأنماط الرئيسية التالية للبراجماتية<sup>(١١)</sup> •

#### ١ - البراجماتية الانسانية Humanistic Pragmatism :

وترى أن كل ما يحقق الأغراض والرغبات الانسانية فهو حق • وقد أخذ هذا الموقف ولیم جیمس في بعض كتاباته وخاصة كتاباته في الأخلاق والدين • كما أخذ به الفيلسوف البراجماتي الانجليزي « شيلر » •

#### ٢ - البراجماتية التجريبية Experimental Pragmatism :

وترى أن الحق هو ما يؤدي الى عمل ، بمعنى ما يكون متحققا بصورة تجريبية •

#### ٣ - البراجماتية الاسمية Nominalistic Pragmatism :

وهي صورة فرعية من البراجماتية التجريبية • وترى أن نتائج الأفكار هي ما نتوقعه في صورة وقائع جزئية مدركة في الخبرات التي تحدث في المستقبل ، وعلى سبيل المثال ، فان معنى الطبيعة الانسانية والأقوال الصحيحة التي تنال عن هذه الطبيعة لكل هذا ليس عن جوهر معين لـ « الانسان » بل بالأحرى عن الأفعال الجزئية لأفراد الناس الجزئية • وقد كان « ميرس » و « جيمس » في بعض كتاباتهم يأخذون الموقف التجريبي ، وفي بعض الأحيان يأخذون الموقف الاسمي •

#### ٤ - البراجماتية البيولوجية Biological Pragmatism :

أو بمباراة أدق الرؤية البيولوجية للبراجماتية ، وهي ترتبط بجون ديوى • وترى أن الفكر إنما يهدف لمساعدة الكائن العضوى ليتوافق

Beck, op. cit., p. 124.

(١١)

مع بيئته ، فالتأقلم الناجح المؤدى الى البقاء والنمو هو بمثابة المعيار على صدق الأفكار .



### أصول الفلسفة البراجماتية

أثار بعض نقاد البراجماتية الكثير من الشكوك حول الأصالة الفلسفية لهذه الفلسفة ، ورأوا فيها — كما سنعرف فيما بعد — مجرد انعكاس لطبيعة المجتمع الأمريكى ونظمه السياسية والاجتماعية والاقتصادية ، ولذلك جعلوا المصدر الأول لهذا الاتجاه الفلسفى هو طبيعة الحياة الأمريكية ذاتها بصناعاتها الضخمة وتجارتها الهائلة .

الا أن بعض الباحثين قد حاولوا التماس أصول هذه الفلسفة من تاريخ الفكر الفلسفى القديم والحديث على حد سواء ، كما حاولوا التماس جذور هذه الفلسفة ضاربة فى نتائج العلم الحديث ونظرياته . وبذلك يمكن أن نقسم هذه الأصول الى نوعين : أصول فلسفية ، وأصول علمية . ولنتقف وقفة قصيرة عند كل من هذين النوعين .

#### ( ١ ) الأصول الفلسفية :

حاول بعض الباحثين<sup>(١٢)</sup> أن يظهر أصالة التفكير البراجماتى بالرجوع به الى كثير من الفلاسفة بدءا من فلاسفة اليونان حتى الفلاسفة المعاصرين :

##### ١ - السوفسطائيون :

وقد أقروا بأن الخبرة الحسية تختلف من فرد الى فرد آخر ، لذلك كان لابد لهم من أن يصلوا الى القول بأن الواقع هو ما يبدو عليه

---

(١٢) Peterfreund, Sh . P. & Denise, Th . C., Contem-  
Porary Philosophy and Its Origins, Affiliated East-West Press,  
New Delhi, 1968, pp. 123 FF.

الفرد ، وهذا ما عبر عنه بروتاجوراس Protagoras ( ٤٨١ - ٤١١ ق م )  
فى قاعدته المشهورة « الانسان مقياس الأشياء جميعا » . وبذلك وصلوا  
الى مذهب ذاتى ونسبى فى الاعتقادات والأخلاق والمعرفة وسنرى  
أفكارا مشابهة تتردد عند البراجماتيين .

## ٢ - أفلاطون وأرسطو :

بالرغم من أن التقاليد السقراطية - الأفلاطونية والأرسطية كانت  
سدا منيعا فى وجه جميع صور الذاتية والنسبية ، وبالتالى فى وجه  
اللامح الأساسية للبراجماتية ، الا أن كلا من أفلاطون وأرسطو قد ساهم  
مساهمة كبيرة فى خلفية البراجماتية . وعلى سبيل المثال ، فان أرسطو  
بتركيزه على التجربة بوصفها مكونا ضروريا من مكونات المعرفة ،  
وعلى الجزئى المتعين على أنه هو الواقع قد وجه انتباه كثير من المفكرين  
اللاحقين مرة أخرى الى الحس المشترك وبصورة بعيدة عن النزعة المتعالية  
المتطرفة التى ارتبطت بأفلاطون . وأيضا فان جعل أفلاطون التكون  
بالمستقبل مقدما فى مجال المعرفة ، كان موضع تركيز كبير من جانب  
البراجماتيين المعاصرين .

## ٣ - أبيقور :

وقد ساهم أبيقور ( ٣٤١ - ٢٧٠ ق م ) وتلاميذه فى خلفية  
البراجماتية من عدة وجوه ، يكفينا هنا أن نشير الى أحد هذه الوجوه  
وهو أن الأبيقورية كفلسفة أبتعدت عن القول التقليدى بالصدق المطلق ،  
أو الحقيقة المطلقة ، ذلك لأن الحقيقة الفلسفية بالنسبة للأبيقورى هى  
تلك التى تحقق وظيفة عملية لاصلاح حال المعتقد بها وذلك بتخفيف الألم  
الى أدنى حد ، والوصول به الى أقصى درجات اللذة . وعلى ذلك  
فالأبيقوريون يتصورون التفلسف بصورة نشاط عملى ، بصورة اختيارات  
حصيفة للوسائل المؤدية الى الغايات . وهم من هذه الناحية يعدون  
الأسلاف المباشرين للبراجماتية .



#### ٤ — أوغسطين ودانز سكوت :

وقد تأثر بعض البراجماتيين ببعض الآراء الدينية التي قال بها كل من «أوغسطين» (٣٥٤ — ٤٣٠) «ودانز سكوت» (١٢٧٠ — ١٣٠٨) .

#### ٥ — بيكون وكوبرنيق وجاليليو :

وسأهم كل منهم بنصيب وافر في خلفية التفكير البراجماتي . فنجد عند فرنسيس بيكون (١٥٦١ — ١٦٢٦) العديد من النظريات التي يقال بها البراجماتيون المحدثون . فقد أدرك بيكون الدور الأساسي الذي تلعبه الملاحظة في مجال المعرفة . وقد رفض جميع صور المذهب العقلي ، وأكد على أن «المعرفة قوة» ، أي أن المعرفة تنتج لنا أن نخضع الطبيعة لسيطرتنا ، وبذلك تتحقق الغايات الانسانية . إلا أنه يختلف عن البراجماتيين جميعهم بقوله أن الملاحظ يكون منفصلاً أكثر منه فاعلاً في اكتساب المعرفة ، ويختلف عن بعض البراجماتيين في أنه لم يجعل الإرادة والشعور أي دور في تقدير المعرفة .

أما كوبرنيق (١٤٧٣ — ١٥٤٣) فقد أقام نظرية في الفلك مخالفة للنظرية البطليموسية التي كانت قائمة على أساس المركزية الجغرافية للأرض . ومع أن الفرض الكوبرنيقي قد يبدو مفقراً في تأييده للملاحظات والحساب المحكم ، فقد رأى كوبرنيق أن صحة الفرض تقوم على ملائحته للواقع ، ومن هذه الناحية كانت نظريته صحيحة .

وقد ذهب جاليليو (١٦٢٣ — ١٦٦٢) إلى أن المنهج العلمي — كما يمارسه — لا يضمن لنا معرفة أصيلة لطبيعة الواقع ، لأنه يتعلق بنظام رياضية للعالم الملاحظ ، وليست هناك وسيلة للتعامل مع الواقع المتحول .

٥ — بـسـكـال :

جاءت الأهمية التاريخية لبسكال (١٦٢٣ — ١٦٦٢) بالنسبة للبراجماتية بطريقة غير مباشرة أكثر منها بطريقة مباشرة . ففي تمييزه

للمعرفة العلمية بأنها عقلية ( أى أنها آتية عن طريق التكنيك الرياضى الاستقرائى ) والمعرفة الدينية على أنها فى أساسها معرفة غير عقلية ، رفض أية محاولة يراد بها رد كل المعرفة الى المعرفة العلمية من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، رفض دعاوى المعرفة القائلة بأن الدين مجرد تأمل • وبعبارة موجزة ، فإن بسكال يرى أن هناك نمطا آخر من المعرفة الأصلية يقع خارج نطاق العلم • وهكذا فتح بسكال الباب أمام حركة مضادة للدعاءات المتطرفة لأصحاب المناهج العلمية — وهى الحركة التى تبناها الرومانسيون من أمثال روسو ( ١٧١٢ — ١٧٧٨ ) و « الاراديون » Voluntarists . ( وهم الذين ركزوا أساسا على الإرادة ) من أمثال « شوبنهاور » Schopenhauer ( ١٧٨٨ — ١٨٦٠ ) • وتربط هذه الحركة بما رآه البراجماتيون المحدثون من أننا نجد هناك مناهج أخرى للاعتقاد فى العلم والدين ، وأن ما هو أكثر ثباتا حتى داخل نطاق البحث العلمى أن الاعتقاد فى نظرية أكثر من الاعتقاد بأخرى إنما يمثل فصل الإرادة •

### « كانت » و « كونت » و « مل » :

رغم أن كانت لا يتفق مع البراجماتية فى موقفها الفلسفى الأساسى ، فقد كان رائدا لها من عدة وجوه :

**أولا :** فى تمييزه بين أنشطة العقل الخالص وأنشطة العقل العلمى ، أقر بالنسبة للمجال الأخير أن السلوك الأخلاقى لا يمكن أن يقوم الا من خلال بعض الأفكار التى لابد من التسليم بها مثل حرية الإرادة • وقد توسع البراجماتيون فى هذا المجال وربطوا معانى جميع الأفكار بالوظائف التى تحققها •

**ثانيا :** يقر البراجماتى بما ذهب اليه « كانت » من أهمية الذهن بوصفه العامل الفعال فى تفسير التجربة • ولكنه بالطبع لم يقر بالمقولات الذهنية التى تلعب الدور الأساسى فى نظرية المعرفة الكانتية •

ثالثاً : يقر البراجماتى بالنقد الكانتى للميتافيزيقا التأملية ، ويصر تماماً بأن الأفكار لا يمكن أن تشير الى موضوعات تقع خارج نطاق الخبرة الحسية .

أما « أوجست كونت » فقد كان رائداً هاما للبراجماتية للأسباب التالية :

١ — بينما أقر بالرفض الكانتى للميتافيزيقا التأملية ، فقد رأى فيها مرحلة لا مفر منها فى المعرفة الانسانية .

٢ — رأى أن الفكر متحد مع العمل ، وأن الناس والانسان كلاهما مكمل للأخر ، وأن التطور ليس مجرد حركة بل هو تقدم .

٣ — كان — بالنسبة للمنهج العلمى — تجريبياً متطرفاً ، أعنى ، كان يعتقد أن جميع المعرفة انما ترتد الى فروض عن موضوعات الحس وعلاقاتها التى يمكن أن تقع تحت الملاحظة .

أما بالنسبة للفيلسوف « جون ستيوارت مل » فيعد أيضاً من رواد البراجماتية ، فقد كان تجريبياً متطرفاً ، أنكر الفلسفة التأملية ، وجميع المبادئ الأولية التى قال بها « كانت » أو غيره . حتى فى مجال الرياضيات فقد أنكر « أولية » الحقائق الرياضية ورآها تعميمات مجردة من الخبرات الواقعية . ولا أدل على مدى تأثير البراجماتية بهذا الفيلسوف من أن « ونيم جيمس » قد أهدى كتابه عن « البراجماتية » اليه قائلاً « الى ذكرى جون ستيوارت مل الذى كان أول من علمنى سعة الأفق البراجماتية والذى يطيب لخيالى أن يتصوره قائداً لنا لو كان اليوم حياً ... » (١٣) .

هؤلاء — وربما كان غيرهم — هم رواد البراجماتية ، الذين مهدوا الطريق لظهورها بصورتها الحقيقية فى أواخر القرن التاسع عشر . وهذا يعنى أنها لم تكن — من هذه الناحية — بدعة فلسفية معاصرة — كما يقول

(١٣) وليم جيمس ، البراجماتية ، الاهداء ، ص ١٣ .

البعض • حتى أن «وليم جيمس» قد ذهب إلى حد القول أنه «لا يوجد أى شيء جديد على الإطلاق فى الطريقة البراجماتية ، لقد كان سقراط بارعا حاذقا فيها ، واستعملها أرسطو تنسقا وانتظاما بطريقة منهجية ، وقد أسهم كل من لوك وبرنكلى وهيوم بقسط خطير ذى شأن فى خدمة الحقيقة بواسطة البراجماتية»<sup>(١٤)</sup> •

الا أن جيمس يعود فيقول : «بيد أن هؤلاء الرواد السابقين للبراجماتية استخدموها بعضا لا كلا ، واستعملوها أجزاء وكسرا وشظايا • لقد كانوا مهدين فقط • اذ لم يقدر للبراجماتية أن تعمم نفسها الا فى زماننا المعاصر»<sup>(١٥)</sup> •

### ( ب ) الأصول العلمية :

تعد مناهج البحث العلمى المصدر الرئيسى للبراجماتية — على حد تعبير « هنتر ميد » ذلك لأن العلم من حيث نظرته إلى « الحقيقة » هو براجماتى بطبعه • فبعد أن يصوغ العالم غرضه لتفسير الوقائع المراد بحثها ، يكون الميعاد المألوف الذى يتخذه وسيلة للتحقق من ذلك الغرض هو تصميم تجربة تؤدي إلى نتيجة قاطعة تنتهى بـ « نعم » أو « لا » • وفى استطاعة الباحث أن يقتبأ بالفتائج التى يتوقع من التجربة أن تسفر عنها ( اذا كان الغرض صحيحا ) على أساس معرفته بهذا الميدان العلمى ومبادئه المقررة • وهكذا فعندما تجرى التجربة ويوجه الأسئلة إلى الطبيعة ويرغمها على الاجابة ، تكون حقيقة الغرض متوقفة تماما على كونه مؤديا إلى النتائج المتوقعة ؛ أو غير مؤد إليها • واذن فالبناء الكامل للعظم يبنى على القدرة على النجاح العلمى • فالغرض الذى ينجح أو يسفر عن نتائج هو الذى يقبل بوصفه حقيقة • والواقع أن البراجماتى — شأنه شأن أى شخص آخر — يتأثر كل التأثر بمنجزات العلم الحديث •

---

(١٤) نفس المصدر ، ص ٧٠ •

(١٥) نفس المصدر السابق ، ص ٧٠ •

ولما كانت هذه المنجزات قد تحققت بفضل استخدام هذه النظرية عن الحقيقة ، التى تتصف بأنها عملية ، غير مثالية ، وثيقة الصلة بالحياة اليومية • فمن الطبيعى أن تقترح مدرسة فلسفية التوسع فى هذه النظرية بحيث تنتظم التجربة بأسرها • اذ يبدو من المنطقى أن نفترض أن أية نظرية نثبت أنها مثمرة الى هذا الحد فى مجال معين ، ستثبت قيمتها فى المجالات الأخرى بدورها • غير أن الهجمات الرئيسية على هذا التوسع البراجماتى للنظرية قد أتى من جانب أنصار المثالية المطلقة ، وتركز على ادعائها أن النجاح العملى وحده هو معيار الحقيقة • ومن الجائر أن بعض البراجماتيين الأوائل قد ارتكبوا خطأ تبسيط مشكلة الحقيقة الى حد الافراط ، وحاولوا فى حماسة الرواد — أن يقيموا نظريه يكون فيها معيار النجاح المعنى الأوحد هذا هو الذى يتحكم بذاته فى تحديد ما هو حقيقى وما هو غير حقيقى • غير أن البراجماتية الناضجة فى أيامنا هذه قد انتفعت من هذه الانتقادات ، وهذبت نظريتها بحيث تحذف منها أية زوائد كهذه (١٦) •

ولعل من أهم النظريات العلمية التى تأثر بها البراجماتيون هى نظرية التطور التى قال بها « داروين » • تلك النظرية التى أنارت على الكثيرين من أمثال « هيربرت سبنسر » و « نيتشة » و « برجسون » وغيرهم • لقد أظهر لنا « داروين » فى كتابه « أصل الأنواع » أن الاختلاف بين الأنواع المختلفة للحيوان والنبات ليس اختلافا ثابتا لا يتغير على وجه أصبحت معه نظرية الأنواع الطبيعية ، التى قدمت تصنيفا سهلا ومحددا مستبعدة من نطاق العالم البيولوجى • اذ اتضح أن الاختلاف بين الانسان والحيوانات الدنيا — ذلك الاختلاف الذى يبدو لخيالنا البشرى هائلا — هو مجرد تحقق متدرج ، يشتمل على كائنات وسيطة لا يمكن على وجه اليقين وضعها داخل العائلة البشرية أو خارجها • وهكذا اهترت المعالم

(١٦) هنتر ميد : الفلسفة انواعها ومشكلاتها ، ترجمة فؤاد زكريا : دار نهضة مصر للطبع والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٥ ، ص ١٦٣ — ١٦٤ •

القديمة الثابتة ، وتشوهت التحديدات القاطعة ، وفقدت الأشياء حدودها ، على وجه لا يستطيع معه أحد أن يقول متى بدأت ومتى انتهت (١٧) .

ولكن إذا كان الكبرياء البشرى قد ترنح للحظة بنسبه المعائلى للمفردة ، فقد وجد على الفور طريقة ليعد بها اتزانها ، وتأكيد ذاته ، وقد تمثلت هذه الطريقة فى « فلسفة التطور » تلك التى رأت أن تلك العملية التى سارت من « الأميبا » الى « الانسان » قد بدت للفلاسفة المتطوريين على أنها عملية تتقدم تجاه الأفضل فى العالم (١٨) .

وقد تصور « برجسون » الحياة على أنها تيار مستمر ، كل التقسيمات فيه مصنوعة وغير حقيقية ، فالأشياء المنفصلة ، والمبدايات ، والنهايات ، كل ذلك مجرد أوهام مريضة . اذ ليس هناك سوى تحول هادى غير منقطع . وتكون معتقدات اليوم صحيحة اليوم اذا ما حملتنا عبر هذا التيار المتدفق ، الا أنها ستبطل غدا ، ولا بد أن تحل محلها معتقدات جديدة ، لتواجه مواقف جديدة . فلا مكان فى هذه الفلسفة للمنطق والرياضيات ، لأنها علوم « استاتيكية » ثابتة ، ولكن ما هو حقيقى انما هو دفعة وحركة تجاه الهدف الذى هيات أن نصل اليه ، فهو مثل قوس قزح يبتعد كلما اقتربنا منه ، ويجعل كل مكان حين نصل اليه مختلفا عما كان يبدو عليه من بعد (١٩) .

ويسدو أن البراجماتية قد تأثرت بنظرية التطور فى بعض آراء روادها ، حيث طبقت بعض مبادئ هذه النظرية فى مجال الفكر والمنطق ( ديوى ) . فقد ذهب فلاسفة البراجماتية الى أن الفكرة لا تكون صادقة الا اذا ساعدتنا على التوصل الى النتيجة التى نرجوها ، ولا تكون القضية صادقة الا اذا أعانتنا على التقدم من البحث حتى نصل الى حل الاشكال

---

Russell, B., Our Knowledge of External World. (١٧)  
2nd ed., George Allen & Unwin, London, 1926, p. 22.

Ibid., pp. 22-23. (١٨)

Ibid., p. 25 . (١٩)

الذى تبحث له عن حل • فالقضية المنطقية هنا أداة للاستمرار فى البحث المتصل حتى تصل الى النتيجة النهائية التى تكون بمثابة حل للمشاكل الذى دفعنا الى البحث • كما سنعرف ذلك بعد قليل •

### البراجماتية والرومانسية :

على الرغم من أن البراجماتية قد تأثرت بالعلم والمنهج العلمى ، الا أننا نستطيع أن نتبين لها رافدا آخر معارضا لهذا الاتجاه العلمى ، وهو رافد الرومانسية ، تلك الحركة التى جاءت ضد تفسير الخبرة الانسانية فى حدود العقل والعلم • وقد كتب مؤرخ معاصر للفلسفة وهو « رينيه بيرلو » تحت عنوان « نزعة رومانسية نفعية » يقول : ان الفلاسفة البراجماتية هى بالفعل نزعة رومانسية ، بمعنى أنها تهدف الى اعتبار الحساسية والعاطفة والشعور الجمالى والدينى فى مقابل الاتجاه الجاف فى العلم والمنطق • ذلك لأن المشاعر تعبر عن الحاجات ، فتكون المذاهب النظرية والوسائل العلمية التى تنبئ بها « نافعة » بهذا المعنى • فالمذهب الدينى — مثلا — يكون « نافعا » لأنه يقبى بمقتضيات الحاجة الى الايمان ، ويرضى أمنية نصبوا اليها (٢٠) •

وبذلك ترتبط النفعية بالنزعة الرومانسية فى صورة المذهب البراجماتى ، ولا يكون هناك مجال للمنطق الصارم والعلم الجاف ، بل ان العاطفة والشعور الجمالى بما يرتبط بهما من نزعة فردية أمران لهما أهميتهما عند البراجماتيين •

ولننظر الى ما يقوله « وليم جيمس » تصويرا لمزاجه الفلسفى الذى يذكرنا بالمزاج الرومانسى ، فضلا عن موقفه من القزمت الفلسفى المائلى • يقول « جيمس » :

« مادامنا لسنا من أصحاب الشك أساسا ، فليعترف كل منا للآخر

(٢٠) بول موى : المنطق وفلسفة العلوم ، ترجمة مؤاد زكريا ، دار نهضة مصر ، القاهرة ، ص ١٤ .

صراحة بالدوافع التى تكمن وراء معتقداته المتعددة • ولا تقدم أنا شخصيا باعترافى فأقول : اننى لا أملك إلا أن أقر بأن معتقداتى فى أساسها من نوع جمالى ، لا من نوع منطقى • فالكون المحكم الدقيق يكاد يخفقنى باحتوائه كل شيء فى يقين لا يخطئ ، وضرورته التى لا تترك مجالا للاحتتمالات وعلاقاته التى لا تنطوى على خوات ، تجعلنى أشعر كما لو كنت قد وقعت عقدا لم أحتفظ لى فيه بأى حق ، أو بالأحرى ، كما لو كنت مضطرا الى أن أعيش فى فندق ضخم على شاطئ البحر ليس لى فيه حجرة نوم خاصة أستطيع أن ألوذ بها بعيدا عن الغلاء • وأنا فوق ذلك أعلم حق العلم أن الصراع القديم بين المخطئ والمترمت علاقة بالموضوع الذى نحن بمصدده • وثمة قصة تروى عن اثنين من القساوسة حدث أن دعيا خطأ للقيام بمراسيم إحدى الجنازات ، وحضر أحدهما قبل الآخر ، ولم يكد يعدو قراءة « أنا البعث وأنا الحياة » حتى أقبل الآخر وصاح قائلا أنا البعث وأنا الحياة • فالفلسفة البالغة الأحكام والأناقة تذكر كثيرين منا بهذا القسيس ، فهمي تبدو غاية فى النظام والمترمت على وجه لا تصلح معه للتعبير عن الكون اللاواعى الفسيح الأرجاء الذى تنفس ببطء بما ينطوى عليه من أغوار رهيبة ، وتيارات مجهولة • (٢١) •

يتضح من هذه الفقرة أن النظام المنطقى الدقيق لا يرضى مزاج الفيلسوف البراجماتى ، فهو يشعر بأن فرديته قد أنمحت تحت وطأة أحكام هذا النظام ، وأن حريته الفردية قد سلبت بسبب دقته الصارمة ، إذ لا بد للإنسان من حق فى المقعد الكونى ، ولا بد له من حجرة نوم خاصة فى فندق الكون الشاسع •

وبعبارة أخرى ، من الضروري أن تتدخل الشخصية الانسانية الفردية فى مجرى تفسير الكون الذى ينبض من الداخل بثتى التيارات

---

James, W., *Essays in Radical Empiricism*, Longmans, Green & Co. U. S. A., 1921, pp. 276-278. (٢١)



التي لا يمكن أن تنصب في قوالب صارمة ، ولا يمكن تفسيرها بطريقة « استاتيكية » جامدة ، بل لابد أن ينطوي هذا التفسير على ذلك الجانب الانساني الحيوي بكل ما فيه من فردية تمتاز بالشعور والارادة . ولعل مثل هذا الأمر من الأسباب التي جعلت بعض المؤرخين يصفون الفلسفة البراجماتية بأنها « نزعة رومانسية نفعية » .

وهكذا نجد البراجماتية تؤكد أن الاعتبارات الشخصية تؤثر بالضرورة في المعرفة كلها ، وبذلك فإن المنطق والميتافيزيقا أيضا يعتمدان على علم النفس . وهم يتمسكون بالقول بأن العامل الشخصي لابد أن يحسب حسابه في المعرفة بعكس ما تقول به النظرية التقليدية التي تصر على طرح العامل الشخصي من مجال المعرفة . ومن هنا حق البراجماتيين أن يجاهرُوا بما بينهم وبين الفيلسوف السوفسطائي القديم « بروتاغوراس » من أوجه الشبه ، وذلك في دعوته المشهورة القائلة بأن « الانسان مقياس الأشياء جميعا » ، بل أن « شيلر » عد نفسه امتدادا لهذا الفيلسوف .

### البراجماتية والثالثة :

جامع البراجماتية — كثيرها من الفلسفات الواقعية المعاصرة — ثورة ضد الفلسفة الألمانية الثالثة التي كانت سائدة في إنجلترا وأمريكا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وخاصة فلسفة « هيغل » مع أن الفلاسفة البراجماتيين قد تأثروا كثيرا بفلسفة هيغل ، وكانوا في بداية حياتهم الفكرية من أنصارها .

وتتميز النظرة الهيكلية بالاعتقاد بأن العقل دون سواه هو ما يستطيع أن يخبرنا بالكثير عن عالم الواقع . وقد شاركه في هذا الاعتقاد بعض الفلاسفة المثاليين الأمريكيين من أمثال « رويس » والانجليز من أمثال « برادلي » . ويرى « برادلي » — كما رأى بقية المثاليين — متبعا في ذلك هيغل ، أن العقل وحده مستعينا بمنطق فكره يستطيع أن تقتبأ عن

العالم شيئاً كثيراً دون حاجة منا الى الحواس وادراكها • بل أن الفاحص المدقق يرى ظواهر الكون كما تدركها الحواس متناقضة ، وأذن فلا بد أن تكون وهما • وأما الكون على حقيقته — اذا كان حتماً أن يتسق مع نفسه اتساقاً منطقياً — فلا مندوحة لنا من وصفه بخصائص أخرى غير الخصائص التي تدركها الحواس • فالكون على حقيقته يستحيل أن يكون محصوراً في مكان أو محدوداً بزمان ، كما يستحيل أن يكون قوامه هذه الكتلة من الأشياء التي يرتبط بعضها ببعض بعلاقات ، بل يستحيل أن يكون هناك حتى هذه الثنائية التي نزعها بين الذات العارفة والمشيء المعروف • فما الكون الا حقيقة واحدة مطلقة لا تجزؤ فيها ولا فواصل ولا حدود (٣) •

وكانت البراجماتية ثورة على هذا التصور للعالم ، جاءت لتؤكد واقعية عالمنا بكل ما يحويه من أشياء متكررة ومتنوعة ، وبكل العلاقات القائمة بين تلك الأشياء المتعددة • فالواقع يمكن أن تكون مستقلة بعضها عن بعض ، والكون قد يكون مجرد مجموع متراكم من الأشياء — أعني « عالم المقال » *a universe of discourse* ، وليس هو كياناً عضوياً من نوع ما ، وهذا يؤدي الى جعل بيتتنا أكثر اثاراً الى أبعد حد ، من حيث امكانيات ظهور مواقف جديدة كل الجدة فيها (٣) •

وهكذا يؤكد البراجماتيون مذهب التعدد أو الكثرة *Pluralism* ضد مذهب الوحدة *Monism* الذي قال به المثاليون ، فهم يرون الكون — كغيرهم من أصحاب مذهب التعدد — بالطريقة التي صورها بها العالم الدنمركي « تيخو براهي » *Tycho Brahe* ، أعني أنه كون قد تكون آلياته غير منضبطة تماماً ، بحيث تسمح بكثير من الخروج عن النظام الدقيق ، وقد تكون المصادفة فيه عاملاً حقيقياً هاما الى أبعد حد •

(٢٢) زكي نجيب محمود : برتراند رسل ، سلسلة نوابع الفكر الغربي (٢) ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، ص ٣٤ .

(٢٣) هنتر ميند ، ص ٢٢٦ •

وهم : يُكُون الشَّكْل المَفْرُود each-form للوَاقِع ، وَلَيْسَ « الشَّكْل الكُلِّي » all-form وَيَنْظُرُونَ إِلَى الْوَاقِعِ مِنْ خِلَالِ « الْكَثِيرِ » لَا مِنْ خِلَالِ « الْوَاحِدِ » (٢٤) .

وبذلك أنكرت البراجماتية مذهب الوحدة التي قرر — فيما يقول جيمس — واجدية العالم « على نحو مجرد وحسب ، وكما لو كان كل من يشك فيها أو يجادل في أمرها لابد أن يكون معتموها • لقد كان مزاج أصحاب مذهب الوحدة غاية في الحدة والبطش والعنف ، بحيث كان في بعض الأحيان قطعيا باتا ••• ان أقل ارتياح من التعددية وأصغر حركة أو هزة من الاستقلال لأي جزء من أجزائها عن ضبط وتحكم الكلية سيحطمها تحطيا ••• أما المذهب التعددي فلا حاجة به الى هذا المزاج التسففي الصارم • فبشروط أن تتسلم ببعض الفصل بين الأشياء ، وببعض التعامل والحركة والتفاعل الحر بين الأجزاء ، وبشيء من الجدة الحقيقية أو المصادفة فهي تكن ضئيلة ، فالمذهب التعددي راض قانع جدا ، وسيسمح بأي مقدار مهما يكن عظيما من الاتحاد الحقيقي ، أما كم يبلغ مقدار الاتحاد ، فهذه مسألة ترى التعددية أنها لا يمكن البت فيها الا تجريبيا ••• والبراجماتية • في انتظار التحقق النهائي التجريبي لما يمكن أن يكون عليه حساب التوازن بين الأشياء في وحدتها وتفككها ، لابد أن تقنع نفسها ، بلا شك في الجانب التعددي ••• وحيث أن الواحدة المطلقة تحرم حتى النظر في أمرها جديا ، واصمة ذلك بأنه مناف للعقل من مبدأ الأمر ، فمن الجلي أن البراجماتية يجب أن تدبر ظهورها الواحدة المطلقة ، وتولي وجهها شطر طريق التعددية الأكثر تحريسة » (٢٠)

ونصل الآن الى جوهر هذه الفلسفة ومحور تفكيرها وهو نظريتها عن الصدق (أو الحقيقة) ، التي تعد بحق أهم وأخطر ما أسهمت به البراهمائية في الفكر الفلسفي المعاصر .

\*\*\*

(٢٤) نفس المرجع ، ص ٢٢٦ .

(٢٥) ولیم جیمس : البراجماتية ، الترجمة العربية ، ص ١٩٣ - ١٩٦ .

## نظرية الصدق ( أو الحقيقة ) فى الفلسفة البراجماتية

تعد مشكلة الحقيقة ( أو الصدق ) من أعقد المشكلات التى يتعين على الفلسفة بحثها ، ذلك لأنه ليست هناك كثرة من الحقائق فحسب ، بل أن الناس نادرا ما يعنون نفس الشئ عندما يصفون عبارة بأنها « حقيقة » . وكثير من المناقشات التى تنتهى بصياح أحد الطرفين أو كليهما : « كذاب ! » انما تصل الى هذه النهاية المؤسفة لا بسبب تعريف متعمد أو حتى خطأ غير مقصود ، بل لأن الخلاف الأساسى يكمن فى أن أحد الطرفين يستخدم معيارا معيننا للحقيقة غير المعيار الذى يستخدمه الآخر . فلا غرو اذن الا يشاهد كل من المتنازعين خصمه وجها لوجه ، بل أنهما لا يتكلمان لغة واحدة حتى وان كانا يستخدمان نفس الألفاظ . ذلك لأن المعانى ، لا الأصوات ، هى التى تكون ماهية اللغة . فلو قلت « حقيقى » وكان فى ذهنى معنى معين ، وقلت أنت نفس اللفظ وكان فى ذهنك معنى آخر ، لكان فى مواصلة الحديث مضیعة للوقت ما لم نتكلم من التوقف وتحليل خلافتنا من أجل كشف أساس معقول للتفاهم يتيح مواصلة الحديث (٣١) .

وقد كان اهتمام الفلاسفة منصبا على مسألتين متعلقتين بالصدق : تتعلق الأولى بمعنى لفظ الصدق (أو الحقيقة) ، وتختص الثانية بالمعيار أو المعايير التى يمكننا بواسطتها أن نحكم على القول أو المعتقد بأنه صادق أو كاذب . ويبدو أن هاتين المسألتين متداخلتان التى حد كبير على وجه يتخذ معه فى الغالب ادراك الفرق بينهما . وليس أدل على ذلك من أن معظم الفلاسفة يركزون اهتمامهم — أثناء بحثهم لموضوع الصدق — على تقديم المعايير التى تميز بين ما هو صادق وما هو كاذب ، ولا نكاد نجد شيئا يذكر عن معنى الصدق أو معنى اللفظ المقابل له ، أعنى ، الكذب (٣٢) .

(٢٦) هنتر ميد ، ص ١٥٢ .

(٢٧) الموسوعة الفلسفية المختصرة ، ترجمة تحت إشراف زكى

نجيب محمود ، مادة ( الحق ) ،

وقد قدم لنا الفلاسفة العديد من النظريات فى موضوع الصدق ،  
لعل من أشهرها «نظرية التطابق» Correspondence و «نظرية الاتساق» •

## ١ — نظرية التطابق :

ومفادها أن القضية الصادقة لابد أن تأتى متطابقة مع الوقائع  
الخارجية التى نتحدث عنها هذه القضية • ومعنى ذلك أن معيار الصدق  
هو تطابق الفكرة أو الاعتقاد مع وقائع العالم الفعلى • فلو قال قائل :  
« الباب مفتوح » لكان صدقه يتوقف على الوجود الفعلى لهذا الباب  
الذى يتحدث عنه ويكون على حالة معينة ، تلك التى نصفها بأنها تدل على  
أن الباب مفتوح • وإذا لم تكن هناك هذه الواقعة كان القول كاذبا •

كل ذلك يبدو غاية فى البساطة والوضوح ، على الرغم من بعض  
المصطلحات الفنية المبعثرة هنا وهناك ، اذ يبدو أنه لا يمكن أن يكون  
هناك أى «أخذ على القول بأن كلمتى تكون «صادقة» اذا كانت تصف  
الأمياء بدقة كما هى بالفعل ، فكيف يمكن أن يكون هناك جدال حول  
موضوع كهذا ؟ بل ما الذى يمكننا أن نعنيه «بالصدق» غير هذا ؟  
الا أن الصعوبات قد تنشأ حين يتحدث المرء عن ميدان ليس فيه «وقائع»  
مثل معجزات الأنبياء التى هى عند المؤمن «حقائق» لا ريب فيها ، الا أن  
«الشاك» قد يثير حولها شكوكه ، فماذا عسى أن تكون «الوقائع»  
الحاضرة التى تحسم لنا هذا الأمر ، وفضلا عن ذلك فإن البناء الرياضى  
يكون بناء صحيحا ويمثل «حقيقة» بالرغم من أن الوقائع الفعلية ليس  
لها دور فعلى فى حكمنا على صدقه أو صحته (٢٨) •

ولا شك فى أن العبارات السالبة تشكل صعوبة أخرى فى هذه  
النظرية • فلو قال قائل : «ليس هناك غول» ، لكان من العسير أن نتصور  
طبيعة الواقعة الفعلية التى تجعل هذه الجملة صادقة ، لعدم وجود هذه  
الواقعة ، لأن الوقائع الفعلية لا تنطوى على «وقائع سالبة» ، اذ أن

جميع وقائع العالم الفعلى موجبة • فليس هناك واقعة من قبيل « هذا الشخص ليس عربيا » ، اذ أن الواقعة الفعلية هي أن هذا الشخص ينتمى الى بلد من البلدان ، قد يكون « انجليزيا » أو « هنديا » أو « أمريكيا » أو غير ذلك • وربما كان جهلى بحقيقة بلده هو الذى جعلنى أقول عنه أنه « ليس عربيا » ، أو قد يكون قولى مجرد تأكيد على أنه لا ينتمى الى أى بلد عربى •

وربما يقول البعض أن هذا المعيار قد يكون معيارا صحيحا فى الأمور التى يبتسر فيها التحقيق الحسى • وهنا قد تثار مشكلات كثيرة حول الحواس وخداعها ، فماذا نفعل عندما لا تتفق حاستان أو أكثر من حواسنا فيما يبلغاننا به كما يحدث عندما تبدو العصا للمعين ملتوية فى الماء ، ونجدها عند اللمس مستقيمة ، أو عندما تبدو المادة صلبة فى حين أنها لا تكون كذلك • اننا قد جربنا جميعا تلك الخدع التى يمكن أن توقعنا فيها حواسنا • بل أن هناك خلطا يحدث كثيرا بين التحقيق الحسى بمعناه الصحيح وبين ما نسميه « بالموقف الطبيعى » أو الحس المشترك • فالموقف الطبيعى يقول لنا أن سطح هذه المنضدة المصنوعة من خشب البلوط صلب ، لأنه يقاوم حاسة اللمس مقاومة كبيرة ، فى حين أن الفيزياء الحديثة تصف لنا هذا السطح بصورة أبعد ما تكون عن الصلابة ، فهو كتلة هائلة من الذرات ، تتألف بدورها من نواة مركزية من الطاقة الكهربية تحيط به شحنة سالبة واحدة أو أكثر تسمى بالالكترونات تتحرك فى مدارتها بسرعة هائلة • فلا البروتون المركزى ولا الالكترونات المحيطة به تعد « صلبة » بأى معنى يقول به الموقف الطبيعى (٣٩) • وهكذا تتحول نظرية التتابع لتصبح مجرد مجاز •

## ٢ - نظرية الانساق :

ومؤدى هذه النظرية أن القضية تكون صحيحة اذا ما جاءت متسقة مع الحقائق التى سبق أن سلمنا بها ، و القضايا التى قبلناها من قبل وسلمنا

(٢٩) نفس المصدر ص ١٥٤ - ١٥٦ •

بصحتها • فلو قلت عبارة غير متسقة مع ما سلمت به كانت كاذبة ،  
وإذا جاءت متسقة مع هذا الذى قبلته وسلمت به كانت صادقة • وغير  
مثال لهذا النوع من الصدق أو الحق هو ما نجده فى الرياضيات والمنطق •

الا أن الصدق هنا لا يعبر عن صدق واقعى بالضرورة ، لأن كل  
ما يمكن أن يكون لدينا مجرد اتساق منطقي لا تربطه علاقة ضرورية  
بالواقع وبالعالم الموضوعي • ولذلك فإن هذا المعيار لا يقدم لنا شيئاً  
عن طبيعة الحقيقة أو القضية الصادقة •

وهنا جاءت البراجماتية لتقدم لنا معياراً آخر للحقيقة أو لصحة  
الفكرة أو المعتقد يقوم على ربط الفكرة بنتائجها التى تترتب عليها ،  
ومدى ما يكون لها من طابع عملي •

وكان « بيرس » أول من صاغ هذا المعيار ، كما كان أول من  
استخدم لفظ « البراجماتية » • فقد نشر « بيرس » عام ١٩٧٨ مقالة بعنوان  
« كيف نجعل أفكارنا واضحة » حدد فيه معالم هذا المعيار على صورة  
مبدأ عام ، وهو المبدأ الذى أطلق عليه « جيمس » اسم : « مبدأ بيرس »  
و « مبدأ البراجماتية »<sup>(٣٠)</sup> ويقول هذا المبدأ « أننا لكي نقرر معنى  
تصور عقلي ينبغي أن ننظر الى النتائج العملية التى نتصور أنها تترتب  
بالضرورة على صدق ذلك التصور ، وستشكل مجموع هذه النتائج المعنى  
الكلى للتصور » والتطبيقات المباشرة لهذا المبدأ هى<sup>(٣١)</sup> :

١ - أن الحديث عن معنى مفهوم ما هو حديث عن مجموع  
« التوقعات العملية » التى يقود اليها هذا المفهوم • و •

٢ - أن الحديث عن « التوقع العملي » هو حديث عن حادثة  
مستقبلية ، تلك التى قد تكون محققة تجريبياً ، و •

(٣٠) وليم جيمس : البراجماتية ، ص ٦٦ •

Peterfreund & Denise, op. cit., p. 138.

(٣١)

٣ - ان أية فكرة لا تكون قابلة للتحقق تجريبيا (أعنى) بدون  
« توقعات عملية » تكون بلا معنى ، و •

٤ - اننا حينما نستخدم فكرتين منفصلتين بصورة واضحة .  
وتكون لهما نفس التوقعات العملية ، فاننا نستخدم فى الواقع فكرة  
واحدة فقط •

ويقدم هذا المبدأ البراجماتى اتجاهات جديدة تماما للبحث  
الفلسفى ، فهو يبعد بنا عن التأمل الميتافيزيقى ، اذ يحدد صدق الاعتقاد  
بنتائج العملية التجريبية • وهذا ما يؤكد « بيرس » فى قوله « لنفحص  
موضوع احدى أفكارنا ، ولنتصور جميع النتائج التى يمكن تصورها  
التي ننسبها الى هذا الشيء ويمكن أن تكون لها أهمية عملية ، فان فكرتنا  
عن الشيء فى رأى لا تعدو كونها مجموع الأفكار الخاصة بجميع هذه  
النتائج » وهذا يعنى أن التصور العقلى ليس هو الا مجموع الأفكار  
الخاصة بجميع هذه النتائج ، وبعبارة أخرى ، ليس التصور العقلى  
سوى مجموع الاستعمالات التى ننتبأ بها ونتوقعها منه ، وعلى سبيل  
المثال ، فان الادراك الحسى لشيء من الأشياء هو تهئية الحركات التى  
يقوم بها المرء ، فيمسك به ، مثلا ، أو ينقله ، أو يكتفى باستطلاعها عن  
طريق اللمس أو الابصار • والتذكر هو التهيؤ لاعادة تكوين الحركات  
التي تتلائم والشيء المتذكر • والتخيل هو أن يسلك المرء كما لو كان  
الشيء مائلا أمامه (٣٢) •

وفى مستوى أرفع من هذا نجد أن المعرفة العلمية هى الاستعداد  
للانتفاع بالشيء عمليا • فالتقوانين العملية هى ارشادات عملية على قدر  
كبير من التركيز ، أو هى ارشادات يمكن استغلالها من الناحية العملية •  
وعلى سبيل المثال فان قانون « ماريوت » يحدد مقدار الضغط الذى

---

(٣٢) بول موى : المنطق ومناهج البحث ، الترجمة العربية ، ص ١٢ .



يجب أن نباشره لكي نجعل لكلمة من الفاز حجما معينا ، وتحت ضغط معين حجما آخر (٣٣) .

ومثل هذا تماما قد يقال عن المذاهب الميتافيزيقية والدينية — لو شئنا أن نقوسع في تطبيق هذا المبدأ — فالمعقيدة الدينية — مثلا — هي فكرة خاصة عن الله وعن الأمور الخارقة للطبيعة ، هذه الفكرة توضح ، على نحو ما ، ما يمكننا أن نفعله تجاه هذه الأمور ، أعني المسلك الذي ينبغي — لو أمكن — أن نتخذه بأرائها . وقد قال جيمس — بشيء من السذاجة — ان الله ( سبحانه وتعالى ) شيء يستخدمه المرء ، اذ أن الابتغال اليه ، أو الاكتفاء بحبه ، أو بتبجيله ، أو خشيته ، كل هذه طرق للسلوك تجاهه . ومن ثم كانت تعنى — بمعنى ما — طرفا يلجأ إليها الناس لاستخدامه من أجل تحسين أحوالهم (٣٤) .

وهكذا يكون « الحقيقي » ( أو الصادق ) هو ذلك الذي ينطوى على أكبر قدر من امكانيات الاستخدام . فالادراك الحسى مثلا يكون صحيحا اذا مكنتنا من استخدام الشيء ، ويكون باطلا اذا أخفق في ذلك ، أو أمكن أن يفضّل في تحقيق ذلك . وعلى سبيل المثال ، فإن ادراك المجداف معوجا في الماء ادراك حسى باطل ، لأنه يؤدي الى اخفاق في اللمس اذا تتبعتنا المجداف بيدنا تحت الماء متوقعين أن نراه معوجا . والهلوسة البصرية باطلة لأنها تدعو المرء الى أن يتوقع لمس شيء لا وجود له في الواقع (٣٥) .

ويؤكد « وليم جيمس » أن التفكير من أوله الى آخره ، وفي كل حالة من حالاته هو من أجل « الفعل » ، وليس تصورنا لأي شيء ندركه عن طريق الحس سوى ذريعة يرداد بها تحقيق غاية من الغايات ، وهذا

(٣٣) نفس المرجع ، ص ١٢ .

(٣٤) نفس المرجع ، ص ١٢ — ١٣ .

(٣٥) نفس المرجع ، ص ١٣ .

يعنى أن الأفكار يجب اختيارها اما بحصول ما يتوقع حصوله من التجارب الحسية ، أو أن تأتى الانفعالات المعبرة عنها ملائمة للغرض المقصود منها . فليست الحقيقة سوى التفكير المطلوب النافع الملائم الذى يأتى محققا لغايته ، كما أن « الصواب » ليس سوى الفعل المطلوب النافع الملائم لسلوكلنا فى نهاية الأمر<sup>(٣٦)</sup> . فاذا لم يكن اختيار الأفكار عن طريق حصول ما يتوقع حصوله عنها من التجارب الحسية ، كان لنا أن نأخذ بها اذا شجعنا الآخذ بها عوامل وجدانية أو عملية<sup>(٣٧)</sup> .

ان هذه الطريقة فى تمييز صحة أية فكرة أو معتقد هي — فى نظر وليم جيمس — أساس المنهج العلمى الذى نادى به . اذ أن هذا المنهج ما هو الا محاولة يراد بها تفسير أى معنى عن طريق تتبع النتائج التى تقابل هذا المعنى فى دنيا الواقع . فما هو جدير بالاهتمام — فى نظره — هو معرفة الفارق العلمى الذى يترتب على صدق هذا المعنى أو ذاك ، فاذا لم نجد أى فارق علمى بين فكرتين كان معنى هذا أن الفكرتين متساويتان علميا ، وبالتالي يكون كل خلاف فى هذا الأمر عبثا لا طائل من ورائه . يقول جيمس : « اذا سلمنا بأن فكرة أو معتقدا صحيحا ، فما هو الفرق الملموس الذى يحدثه كونه صحيحا فى الحياة اليومية لأى شخص ؟ .. ، وما هي الضربات التى ستكون مخلفة عن تلك التى تحدث اذا كان المعتقد زائفا وباطلا ؟ »<sup>(٣٨)</sup> ان هذا المحك البسيط كفى فى نظر جيمس من فض كثير من المنازعات الفلسفية فيقول : « أنه لأمر يحير يدعو الى العجب والدهشة أن نرى كم من المنازعات الفلسفية تتساقط وتهوى الى خواء معدوم المعنى بمجرد أن نخضعها لهذا الاختبار البسيط من تتبع نتيجة ملموسة أو أثر مصسوس .. ان مهمة الفلسفة برمتها ينبغي أن تتركز فى أن تجد ما هو الفرق المحدد الذى سيحدث لك أو لى ، فى

(٣٦) وليم جيمس : البرجماتية ص ٢٦٢ .

(٣٧) وولف : فلسفة المحدثين والمعاصرين ، الترجمة العربية ، ص

(٣٨) وليم جيمس : البرجماتية ، ص ٢٣٦ .

لحظات محددة من حياتنا ، اذا كان هذا التفسير للعالم أو ذاك هو التفسير الصحيح (٣٩) ؟ • وإذا لم يكن هناك فرق في النتائج بين كون الفكرة صحيحة وبين كونها باطلة فتكون الفكرة زائفة •

ان الطريقة البراجماتية •• هي محاولة تفسير — كل فكرة بتتبع واقتفاء أثر نتائجها العملية كلا على حدة •

ما الفرق الذى يحدث لأى امرىء — من الوجهة العملية — اذا كانت هذه الفكرة صحيحة بدلا من تلك ؟ اذا لم يكن ثمة فرق عملى يمكن تتبعه ، فالبدائل اذن تعنى من الوجهة العملية نفس الشيء ، ومن ثم فان أى نزاع أو خصام بشأنها ، نزاع عقيم ثافه معدوم الجدوى (٤٠) •

ان المحك النهائى لاختبار صحة أية فكرة هو — فى نظر البراجماتيين — المحك العملى ، فاذا ما ترتبت على الفكرة — علمية كانت أو غير علمية — نتائج نافعة كان هذا دليلا على صدقها ، فلاق بين وصفك للفكرة انها « صحيحة » وبين وصفك لها بأنو ' مفيدة ' (٤١) •

فالفكرة فى نظر البراجماتيين أشبه ما نخون بالسلمة المطروحة فى السوق ، اذا عادت بالربح على صاحبها كانت سلمة حقيقية ، واذا لم تعد بهذا الربح أو عادت اليه بالخسارة ، كانت سلمة بائرة لا تستحق عناء حملها • فاذا كانت للفكرة نتائج عملية نافعة كانت فكرة صحيحة ، واذا لم تحقق هذه النتائج النافعة كانت فكرة باطلة (٤٢) •

ومن هنا نادى «وليم جيمس» بما أطلق عليه اسم «القيمة الفورية» Cash-value • فطبقا للنظرية البراجماتية ، فان نشاطنا العقلى ، وتلفسنا

(٣٩) نفس المرجع : ص ٦٩ — ٧٠ •

(٤٠) نفس المرجع ، ٦٤ •

(٤١) نفس المرجع ، ص ٢٤١ •

(٤٢) توفيق الطويل : أسس الفلسفة ، ص ٦٢ وما بعدها •

يهدف الى محاولة حل الصعوبات التي تنشأ في مجرى محاولتنا التعامل مع الخبرة ، فان « القيمة الفورية » لأفكارنا انما تتمثل في الاستخدام الذي يمكن أن نحده لها . ولابد هنا من حدوث الفارق العملي بين الاعتقاد بصحة الفكرة وبين الاعتقاد ببطلانها<sup>(٤٣)</sup> . فالفكرة الصحيحة لها هذه « القيمة الفورية » فهي تحقق لنا فائدة في الحياة العملية ، على عكس الفكرة الخاطئة .

اننا حينما نكون بأزاء أية فكرة أو أي معتقد لابد لنا أن نسأل « ما هي القيمة الفورية للحقيقة اختباريا وتجريبيا وممارسة ؟ »<sup>(٤٤)</sup> وبعبارة أخرى لابد لك أن تستخرج من كل فكرة « قيمتها النقدية الفورية العملية » ، وأن تدرسها على العمل باظهار كيفيتها في نطاق مجرى خبرتك .. »<sup>(٤٥)</sup> .

فالفكرة هنا أشبه ما تكون بالوظيفة التي يؤديها العامل لكي يربح صاحب العمل ، أو كأنها « صراف » يدفع نقدا . فجيّمس هنا يصف هذه الوظيفة بأنها « تعمل » أو « تنجح » ، وأحيانا يقول عنها انها « تدفع » أو « تفيد » . ومن هنا تهكم عليه بعض الباحثين وقالوا أنه رد الفلسفة النظرية الى مسائل اقتصادية<sup>(٤٦)</sup> .

والآن ، اذا كان كل من « بيرس » و « جيمس » يركز على النتائج العملية التي تترتب على الفكرة أو المعتقد ، فان هناك اختلافا هاما بينهما . وهذا الاختلاف يميز في اعتقادنا بين عقليتين : عقلية العالم الكيميائي ( بيرس ) الذي لا يعتقد الا فيما تظهره التجربة من نتائج « مباشرة »

popkins & Stroll, op . cit, p. 172.

(٤٣)

(٤٤) ولیم جیمس : البراجماتية : ص ٢٣٦ .

(٤٥) نفس المرجع ، ص ٧٢ .

(٤٦) محمود فهمي زيدان : ولیم جیمس ، سلسلة نوابع الفكر الغربي ، دار المعارف — القاهرة ص ٦٤ .

كما يحدث فى التجارب الكيميائية فى المعمل ، وعقلية عالم النفس ( جيمس ) الذى لا يحصر نفسه فى نطاق النتائج المباشرة ، بل يفتح ذراعيه مرحبا بالنتائج « غير المباشرة » كأساس لقبولنا صحة الفكرة .  
لذلك اقتصر « بيرس » على تلك النتائج المباشرة التى تترتب على صحة الفكرة كمعيار لصحتها ، بينما اسخدم « جيمس » لفظ «النتائج بمعنيين» :

فى المعنى الأول يكون معنى القضية بمثابة نتائجها المباشرة التى يمكن أن تتحقق فيها عن طريق التجربة • ولكننا لو تمسكنا بهذا المعنى وحده — كما فعل بيرس — لأصبحت معظم المسائل الميتافيزيقية — كمسألة وجود الله — مسائل لا يجب أن تثار ، اذ أننا لا نستطيع التحقيق بطريقة مباشرة عن طريق التجربة الفعلية ما اذا كان الله — سبحانه وتعالى — موجودا أو غير موجود (٤٧) •

وفى المعنى الثانى لكلمة « نتائج » • يكون معنى القضية النتائج غير المباشرة التى تترتب عليها • وفى هذه الحالة لا تكون للقضية ذاتها نتائج موضوعية مباشرة نتحقق منها عن طريق التجربة ، بل يكون للاعتقاد بفكرة أو قضية نتائج مرضية (٤٨) •

وبذلك يتوسع جيمس فى معنى النتائج ليفسح المجال بكثير من القضايا الميتافيزيقية — تلك التى لم يكن لها مكان عند بيرس — وعلى رأسها القضايا الدينية • التى يرى جيمس أنها تكون صحيحة بالنسبة للبراهمانيين اذا ما أثبتت ان لها قيمة فى الحياة الملموسة المصوسة ، بمعنى أنها نافعة الى هذا الحد أو ذاك (٤٩) •

---

(٤٧) زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، ص ٣٨ •

(٤٨) نفس المرجع : ص ٣٩ •

(٤٩) وليم جيمس : البراهمانية ، ص ١٦ •

وعلى هذا الأساس نفسه يقر جيمس بصحة المذاهب الروحية ،  
 وببطلان المذاهب المادية ، ذلك لأن «...» العقيدة الروحية تقودنا الى  
 عالم مليء بالوجود والأمانى ، فى حين تغرب شمس المادية فى محيط  
 من الصبورة وخيبة الأمل» (٥٠) .

ومن أوضح الأمثلة على مفهوم النتائج غير المباشرة كمحك لصحة  
 الفكرة أو المعتقد هو مسألة وجود الله . اذ يرى جيمس أن الاعتقاد  
 بوجود الله اعتقاد صحيح ، لأن هذا الاعتقاد يؤدي الى نتائج عملية  
 مرضية . ولا أهمية هنا للبحث فيما اذا كان الله — سبحانه وتعالى —  
 موجودا أو غير موجود ، لأن هذا الأمر لا يحدث فارقا فيما يقع فى  
 خبرة الفرد . بل كل ما هنالك أن اعتقاد الفرد بوجود الله من شأنه أن  
 يحدث نتائج مرضية بطريقة غير مباشرة فحينما يشعر الفرد بالراحة  
 والسلوى بأن الله موجود ، فان هذه الراحة أو السلوى ليست هى معنى  
 ايمانه بوجود الله وانما هى مجرد نتيجة لقمسكه بهذا الايمان  
 أو بذلك الاعتقاد (٥١) .

وينكر جيمس الموقف الالهادى ، ويرى أن البراجماتية لا يمكنها  
 أن تجد وجود الله « فكيف يمكن للبراجماتية بأى حال أن تجد وجود  
 الله ؟ » انها لن تجد أى معنى أو مغزى فى أن تدفع بوصمة « غير حقيقى »  
 فكرة نجحت كل هذا النجاح براجماتيا . أى نوع آخر من الحقيقة يمكن  
 أن يوجد بالنسبة اليها أكثر من كل هذا الاتفاق مع الواقع الملموس  
 المحسوس (٥٢) .

ويدفع جيمس عن مذهبه تهمة الالحاد التى وضمه بها نقاده ،  
 مؤكدا أنه يقر بالاعتقاد بوجود الله ، على أسس براجماتية ، لأنه اعتقاد

(٥٠) نفس المرجع : ص ١٣٦ .

(٥١) زكريا ابراهيم : دراست فى الفلسفة المعاصرة ، ص ٤٠ .

(٥٢) وليم جيمس : البراجماتية ، ص ٦٦ .

« يعمل » ويحقق الرضى ما فى ذلك شك • ثم يقول « انفى كتبت كتابا عن خبرة الناس الدينية ، يعتبر بمثابة تأكيد للحقيقة وجود الله ، وربما كان فى هذا تبرئة لبراجماتيتى من تهمة كونها نظاما الحاديا » (٥٣) •

وقد شارك « جون ديوى » زميليه « بيرس » و « جيمس » فى المبدأ العام للبراجماتية ، وهو أن صحة الفكرة تقاس بمقدار ما يترتب عليها من فائدة ، وما الأفكار الا مجرد « خطط للعمل » • ولكن ما قد يميزه عنهما هو أنه ربط « الحقيقة » بـ « البحث » ، أن يقرر أن العلاقة بينهما هي علاقة « الحل » لـ « المشكلة » فما يؤدى الى حل للمشكلة التى تطلبت البحث فهو « حقيقى » • ويضرب لنا مثلا بسيطا يصور هذا الأمر فيقول :

« لفترض رجلا مسافرا فى جهة غير مألوفة له ، يصل الى مفترق طرق • ولما كان يفتقر الى المعرفة الأكيدة لطريق العودة ، فهو يصل الى حالة من التردد والشك • أى طريق هو الطريق الصحيح ؟ وعلى أى نحو ستجد حيرته حلا لها ؟ ليس أمامه سوى احتمالين : يجب إما أن يسلك طريقا بشكل أعمى أو بطريقة عشوائية ، تاركا ما سيحدث لضربة حظ ، أو أنه ينبغي عليه أن يميز أسسا للنتيجة وهى أن طريقا معينا هو الطريق الصحيح • ومحاولة تقرير هذا الأمر عن طريق الفكر سينطوى على بحث لوقائع أخرى ، سواء طرأت على الذهن عن طريق الذاكرة أو عن طريق ملاحظات أخرى ، أو عن طريق كليهما • فينبغى على عابر السبيل التحير أن يتحرى بدقة ما هو متاح لديه ، ويجب أن يقترح ذاكرته • فهو يبحث عن دليل • قد يتسلق شجرة ، قد يذهب فى هذا الاتجاه أولا ثم فى ذاك • أنه يريد شيئا فى الطبيعة لافتة أو خريطة • وفكره المتأمل يهدف الى اكتشاف الوقائع التى ستخدم غرضه » (٥٤) •

(٥٣) نفس المرجع ، ص ٢٤٨ •

Dewey, J., How we think, Boston : Heath, 1933, (٥٤)  
pp. 13-14.

هذا المثال البسيط الذى ينصب على أنشطة لحل مشكلة عملية قد تواجه أى فرد منا ، إنما يصور طبيعة « الحقيقة » عند ديوى ، فما يساعد على حل الأشكال — فكريا كان أو عمليا — فهو « حق » .

وقد طبق ديوى المبدأ البراجماتى فى مجال المنطق<sup>(٥٥)</sup> . وأهم ما يميز منطق ديوى هو اتصال الخبرة الانسانية . فتيار الخبرة متصل ، يؤدى كل جزء منها الى الجزء الذى يليه . وكل حل لمشكلة يعين على معالجة مشكلة تليها . وهكذا يستحيل الفصل فى حياة الانسان بين المرحلة الأولى التى كان ادراكه فيها للمشكلات المختلفة ادراكا فطريا . يستهدف به جانب المنفعة والمتعة ، وبين المرحلة اللاحقة وهى مرحلة البحث العلمى كما نعرفه اليوم ، فهذه امتداد لتلك . والمنطق الذى يفسر هذه هو نفسه المنطق الذى يفسر تلك .

وعلى أساس فكرة الاتصال هذه ، لا يقر ديوى مذاهب المنطق الأخرى على تفتيت عملية الفكر الى وحدات ، هى القضايا ، بحيث تستطيع أن تقول عن القضية الواحدة ، وهى بمعزل عن سواها ، إنها صادقة أو كاذبة . إذ إن القضية فى رأيه لا تكون الا خيطا من نسيج ، وحلقة من سلسلة ، ومرحلة من مراحل السير نحو حل لمشكلة بعينها أولا ، ثم الاستفادة بنتيجة البحث فى تلك المشكلة المعينة فى حل مشكلة أخرى ، وهكذا .

ومن الواضح هنا تأثير « ديوى » بنظرية التطور ، تلك التى رفضت تفتيت الكائنات الى أنواع مستقلة ، يقوم كل نوع بمفرده متميزا عن غيره بخصائص محددة ، ونظرت الى الكائنات الحية على أنها متدرجة يصعب وضع الحدود الحقيقية بين أنواعها ، وبذلك تظل الحياة فى تدرج ،

---

(٥٥) انظر فى هذا الموضوع : جون ديوى : المنطق نظرية البحث .  
ترجمة زكى نجيب محمود ، مقدمة الترجمة .



لا فواصل فيها ولا تقسيمات • ونحن هنا نجد صورة من فلسفة التطور مطبقة عند ديوى فى مجال المنطق •

وعلى أساس ذلك لم يقر ديوى ما يذهب اليه المناطقة عادة من أن القضية هى الجملة التى يمكن أن توصف بالصدق و بالكذب • ويرى أن الجمل التى يجب أن نأخذ بها هى تلك التى تكون ذات مهمة أدائية تؤديها فى عملية البحث ، أى تؤديها بالتعاون مع غيرها فى حل الإشكال الذى يكتنف الموقف المشكل الذى كان يادىء ذى بدء باعثا للانسان على التفكير • فالقضايا عنده « وسائل » نتوسل بها الى بلوغ هدف مقصود • وعلى ذلك فهم لا توصف بأنها صادقة أو كاذبة ، بل توصف بأنها مؤدية الى الغرض المقصود ، أو غير مؤدية اليه •

ومن هنا رفض ديوى كل كلام عن الصدق المصورى وحده ، اذ أن الأمر فى أى كلام كالأمر فى الفرائط الجغرافية ، فالخريطة الجغرافية لا تكون جديرة باسمها الا اذا صلحت فى أن توجه السائر فى طريق من شأنه أن يؤدى الى غاية يريد بها • أما اذا صور المصور خطوطا هنا وخطوطا هناك تتخذ شكل الخريطة دون أن يكون لها جانب أدائى فى توجيه الانسان ازاء الرقعة المصورة فانها لا تكون من الفرائط الصحيحة فى شئ • وهكذا قل فى القضايا المنطقية ، فلا يكفى فيها الاتساق المصورى لنقول عنها أنها صادقة منطقيا ، بل لابد أن تنتظر إليها على أنها أدوات تقدم أو تعوق السير بعملية البحث على نحو ينتهى بنا الى حل نراه ناجحا فى فض الموقف المشكل •

ان الفكرة عند ديوى لا تكون فكرة على الاطلاق الا اذا كان من شأنها أن تهدي صاحبها الى احداث تغيير أو تحويل فى مادة الوجود الخارجى ، تغييرا وتحويلا يحققان هدفا مقصودا • فالقضايا عنده ، سواء كانت تتحدث عن وقائع الخارج أم عن تصورات الذهن ، هى ، إذن ، مراحل وسطى فى سبيل السير من مشكلة قائمة الى حلها ، أى أنها

أدوات وسلية من شأنها أن تحقق لنا ما نستهدفه من تحول مقصود نريد له أن يطرأ على مادة الموضوع الذي نبحثه ، بحيث يصيب هذه المبادأة من التحول ما يجعلها في صورة جديدة غير الصورة التي كانت لها أول الأمر . وهذه الصورة الجديدة للمادة تكون بمثابة الاجابة على السؤال الذي طرح في بداية البحث ، أي بمثابة الحل للمشكلة التي أثارت في البداية .

فالقضايا لا يمكن انتزاعها عن بقية القضايا الأخرى . كما يفعل المنطقة عادة ، لندعي أنها وحدة قائمة بذاتها . لأن القضية عند ديوى لا تكون « قضية » إلا بمقدار ما تؤدي الى غيرها ، ثم الى غيرها ، وهكذا حتى تنتهي آخر الأمر الى « حكم » أخير يكون بمثابة حل للمشكلة التي نكون بصدد معالجتها وحلها . فالقضية بهذا المعنى هي دائما وسيلة الى غيرها .

وعلى أساس منطق ديوى سميت فلسفته باسم « فلسفة الذرائع » أو « فلسفة الوسائل » أو « الادائية » Instrumentalism . ذلك لأن كل فكرة هي بمثابة ذريعة أو وسيلة أو أداة لبلوغ هدف متشود . وكل ما يؤدي الى هذا الهدف فهو حق . فصحة التفكير تقاس بمقدار ما يحرزه من النجاح . وفي هذا يقول ديوى « أن كل ما هدانا حقا فهو حق » ، والهداية هنا خاصة بعملية البحث ، أي عطية الانتقال من مشكلة الى حلها .

هذه هي الصورة العامة لنظرية الحق ( أو الصدق ) عند رواد سفة البراجماتية الأمريكية . ويحسن بنا قبل أن ننتهي من هذا العرض نوجز للملامح العامة المشتركة بين هؤلاء الفلاسفة تجاه هذه المسألة .

١ - ان نظرية الحقيقة ( أو الصدق ) البراجماتية تقر بأن الحق أمر يحدث للفكرة ، أكثر من أن يكون خاصية ثابتة للفكرة التي نحاول الكشف عنها . فقبل أن يتكشف المرء ما إذا كان أي اعتقاد ، أو فكرة ،

أو نظرية من شأنه أن « يعمل » ، فلا يكون صحيحا ولا خاطئا . ومن خلال عملية اختبار الاعتقاد على أساس نتائجه ، واتفاقه مع غيره من الاعتقادات ، يصبح المعتقد صحيحا أو خاطئا ، أو أكثر صحة أو أقل صحة (٥٦) .

٢ - أن الحقيقة ( أو الصدق ) ليس أمرا جامداً وغير قابل للتغير ، بل هو ينمو ويتطور مع الزمن . ففي الأرمنة المتعددة من التاريخ الانساني ، ربما تكون هناك نظريات وأفكار مرضية بالنسبة للمشكلات التي كانت سائدة آنذاك ، وقد لا تصلح لأرمنة أخرى ، فنكون بحاجة الى نظريات جديدة أو أفكار جديدة تواجه هذه المشكلات الجديدة . ومعنى ذلك أن الأفكار انما تخضع لتطورات مختلفة تبعا للمشكلات التي تواجه الجنس البشرى ، ولما كانت هذه الأفكار تتعامل مع هذه المشكلات ، فهي تكون صادقة مادامت مفيدة ، ولا تكون كذلك اذا لم يكن لها عمل تؤديه . وعلى ذلك ، فالفكرة قد تؤدي عملا لفترة ، وبالتالي تصبح صادقة ، ولكنها قد تفشل بعد ذلك في أداء هذا العمل ، ولا تترتب عليها نتائج مرضية ، أو لم تعد متحققة بالتجارب اللاحقة ، فتصبح عندئذ فكرة كاذبة (٥٧) . وبذلك يكون الصدق والكذب ، والحق والباطل والصواب والخطأ ، كلها مفاهيم نسبية وليست مطلقة .

٣ - أن النظرة البراجماتية هذه قريبة من النظرة الى الاعتقاد التي تقول بها « النزعة السلوكية » . إذ أن السلوك الناتج ، في نظر السلوكيين ، هو وحده الدليل على صحة أى اعتقاد ، والسلوك الفاشل دليل على خطئه . فلو كنت تعتقد بأن هناك قطارا سيتحرك من القاهرة الى الاسكندرية فى العاشرة وخمسين وعشرين دقيقة ، فهذا يعنى أنك ستشرع الى الذهاب الى المحطة فى وقت معين . وحينما يقترب من المحطة

Beck, op. cit., p. 173 .

(٥٦)

Ibid., pp. 173 - 174 .

(٥٧)

وتكون الساعة العاشرة وأربع وعشرين دقيقة • فانك ستجربى لتلحق بالقطار • فاذا استطعت أن تلحق به بعد جريك سرعا كان اعتقادك صحيحا وإذا لم تلحق به ، وانتضح أن موعد تحرك القطار هو العاشرة وثلاث وعشرين دقيقة كان اعتقادك خاطئا • فهذا السلوك هو الذى يشكل مكونات الاعتقاد • وبالطبع يمكن أن نقول هذا على أكثر المعتقدات تجريدا •

٤ - وعلى أساس هذه النظرة الى الاعتقاد ووصفه بالصحة اذا ما تقدم بنا الى تحقيق الغرض المنشود ، ووصفه بأنه خاطئ اذا فشل فى ذلك توصف البراجماتية عادة بأنها من بين الفلسفات الواقعية • اذ أن نجاح الاعتقاد يعنى ثبوت صحته بالخبرة العملية • لأن الاعتقاد هو فى حقيقة الأمر دعوى بالصحة • ونحن نختبر المعتقد بممارسته ، وبما يترتب عليه من نتائج فى دنيا الواقع ، أو بما يقود اليه من سلوك ناجح لمواجهة المشكلات الواقعية •

#### البراجماتية فى انجلترا :

لقد وجدت البراجماتية مناصرين لها فى انجلترا ، حيث نجد فى أوائل هذا القرن حركة فلسفية يمكن أن نطلق عليها اسم « البراجماتية الانجليزية » (٥٨) • - وإن لم يشأ أصحابها تسميتها بهذا الاسم • وكان « ف.ك.س. شيلر » رائد هذه الحركة • وربما يرجع الفضل فى هذه الحركة الى « وليم جيمس » ولرجل المنطق المعروف « ألفرد سدجويك » A. Sidgwick ( ١٨٥٠ - ١٩٤٣ ) الذى كان مصرا على الدوام على أن المنطق الصورى البحث مستحيل تماما •

وقد رأت هذه الحركة النور لأول مرة عام ١٩٠٢ ، وذلك بظهور كتاب « المثالية الشخصية » الذى اشترك فى وضعه ثمانية من الفلاسفة

(٥٨) انظر فى ذلك :

Bochenski, op. cit., pp. 116 - 117

الشبان ، من بينهم شيلر . الا أنهم جميعا لم يكونوا براجماتيين ، بل كانوا يصفون أنفسهم بأنهم من أصحاب مذهب التعدد ، فى مقابل مثالية « برادلى » وواحدية « سبنسر » . وكان هذا الكتاب — مثله فى ذلك مثل غيره من مؤلفات تلك الحقبة — معبراً عن الأزمة الفكرية للقرن التاسع عشر ، أكثر من أن يكون مصوراً لحركة جديدة متماسكة .

وكان شيلر قد تقدم المصفوف بكتابه « الغاز أبى الهول » الذى دافع فيه عن مذهب التعدد ، ولكنه لم يكن براجمائياً بعد . وفى عام ١٩٠٣ أعلن شيلر تمسكه بالبراجماتية التى أطلق عليها اسم « النزعة الانسانية » متبنياً قول « بروتاجوراس » : « الانسان مقياس الأشياء جميعا » . وناصر هذا السوفسطائى اليونانى ضد المذهب العقلى الأفلاطونى . بل زاد على قول « بروتاجوراس » بأن ذهب الى أن الانسان ليس مقياس الأشياء جميعا وحسب ، بل هو الذى يوجد هذا الواقع . اذ أن الواقع واقع مشوه لا ينطوى على شكل محدد ، بل هو كتلة قابلة للتشكيل . ويتطلب هذا التشكيل الفعل الانسانى حتى يصبح واقعا .

وقد ركز شيلر — تحت تأثير سدجويك — انتباهه أساساً على المنطق الذى لا يمكن — فيما يقول — أن يكون صوريا مجرداً . لأن لتفكيرنا غرضاً عملياً ، وأن أحكام الواقع انما تتقرر الى حد ما على الأهل باهتماماتنا التى نختارها ، ولابد للمفاهيم من أن تكون مفهومة فى حدود الغرض الذى يهدف اليه المرء الذى يستخدم هذه المفاهيم<sup>(٥٩)</sup> . وعلى ذلك فالمنطق شئ انسانى ، هو خادم للانسان ، هو أداة عينية . ولذلك فان من الخطأ أن تعالج مبادئ المنطق على أنها قوانين منطقية صحيحة وثابتة<sup>(٦٠)</sup> .

---

Schiller, F. C. S., Formal Logic, Macmillan Co. New York, 1913, p. 97.

(٦٠) انظر كتابنا : مدخل الى المنطق الصورى ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٥ ، ص ٤٢ — ٥٧ .

ومثل هذا يقال عن الحق • فجميع الحقائق انسانية ، ولا شيء منها مجرد ، وأن القول لابد أن يكون مفيدا لكي يكون صادقا • والقول الصادق يبدى دائما قيمة من القيم •

ان شيلر يفترض أننا عندما نحكم بصدق اعتقاد ما ، فإننا في الواقع نبغى قيمة ، فكما أننا نحكم على بعض الأشياء بأنها جيدة أو سيئة ، سارة أو غير سارة ، جميلة أو قبيحة ، فكذاك نحكم على القضايا أو المعتقدات بأنها حق أو باطل • فالحق اخذ شكل من أشكال القيمة •

وما يقصده شيلر من لفظي حق ( صواب ) أو باطل ( خطأ ) هو أن تكون القضية « مفيدة » أو « بلا فائدة » • فلو قال أحد أن هذا المعتقد « صائب » لكان معنى هذا أن ذلك المعتقد الذي يعتقد به يقع في مجموعة مصالحة موقعا ملائما • حقيقة أن تقييم الشيء أمر سيكولوجي ، إلا أن ذلك لا يعني أنه أمر فردي ، بل على العكس من ذلك ، فإن ما يكون مقبولا على أنه حقيقة إنما يتم عن طريق التواصل الاجتماعي • بل إن التقييمات الفردية للحق قد تتبدل وتصحح تحت تأثير العوامل الاجتماعية إلى أن تصبح مقبولة بصفة عامة • ولذلك يقول شيلر « أن معيار الفائدة يختار التقييمات الفردية للحق ويكون منها الحق الموضوعي الذي يحظى باقرار المجتمع له • فالحق هو المفيد والمثمر ، والعمل الذي تميل نحوه تجربتنا التطبيقية في تعديدها لتقييماتنا للحق • وإذا انتقل أحد عكس هذا مظهر الحق ، افترض أمره ورفض إن عاجلا أو آجلا (٦١) •

وقد أطلق شيلر على مذهبه اسم « النزعة الانسانية » لكي يؤكد على أن جميع النظريات والمعتقدات لا يمكن أن تكون صوابا إلا إذا كانت منطوية على قيمة انسانية • — فالحق كما يقول شيلر — هو تصرفنا بالأشياء تصرفا يسفر عند التجربة عن كونه مفيدا — مفيدا في تحقيق أية

---

(٦١) رانغال ، ج. ٥ ، بوظار ، ج : يدخل الى الفلسفة ، ترجمة ملحم تريان ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٦٣ ، ص ١٥٧ — ١٥٨ .

غاية انسانية في البداية ، ومفيدا في تحقيق الانسجام التام في حياتنا ،  
ذلك الانسجام الذي يمثل مطمنا الاقصى في النهاية<sup>(٦٢)</sup> .

وهكذا يعطى شيلر المصدق كل التفسير الدارويني ، وذلك بإدخاله  
في تيار الحياة . ولذلك قيل أن مذهبه ليس منطقا للمعرفة ، بل هو  
مذهب حيوى للمعرفة<sup>(٦٣)</sup> .

الا أن شيلر لم يترك أثرا واضحا في الفلسفة الانجليزية . اذ كان  
يعده الكثيرون سوفسطائيا مغاليا في سوفسطائيته . ولذلك لم نجد بعد  
وفاته فياسوفا تبني مذهبه وطوره . وإن كانت مؤلفاته ماتزال موضع  
دراسة عند بعض الفلاسفة .

هذه هي الفكرة العامة عن البراجماتية كما ظهرت به في الولايات  
المتحدة ، وبالصورة التي تطورت بها في انجلترا . — ركزنا هنا — تركيزا  
نسبيا — على أهم مبادئها العامة ، ودون الدخول في الكثير من تطبيقات  
المنهج البراجماتي على الكثير من المجالات الاجتماعية ، حيث أن هناك  
العديد من هذه المجالات تشمل الكثير من أوجه النشاط الاجتماعي  
والسياسي الأمريكي المعاصر مثل : الانسان والمجتمع ، القيم الاجتماعية  
والسياسية ، الدولة والقوة والسلطة ، القانون والحقوق ، الالتزام  
السياسي ، القربية .. وغير ذلك من مجالات النشاط الاجتماعي . ويكتفي  
هنا الآن أن نقف قليلا عند مناقشة تلك المبادئ العامة للبراجماتية .

#### مناقشة وتقد :

قد يكون من مزايا البراجماتية نظيرتها الواقعية المحفوظة . فقد  
أدركت أن الحقيقة الذي يمكننا بلوغها ليست أكثر من حقائق انسانية  
يجوز عليها الخطأ والتعير شأنها في ذلك شأن كل شيء انساني .

(٦٢) تقص المراجع ، ص ١٥٨ — ١٥٩ .

Bochénski , op. cit., pp. 117 - 118.

(٦٣)

كما أدركت أن كل فلسفة هو موقف من أجل العمل ، وليست أفكارا أكاديمية خاصة عاجزة • فالدلالة الحقيقية لأية قضية لا تكمن الا في تأثيرها على توجيه الحياة • فإذا كان الشيء هو ذلك الذى تقبله ، فإن الفلسفة هي تلك التى تجعلك تقبله • فالبراجماتية تنبع من هذه النظرة العينية الواقعية ، متجنبه التجريبات والألفاظ الرنانة ، وكافة المفلسات السلبية •

وبذلك فإن آراءها تجعل من الناس قوما نشطين من أجل الخير ، عابدين في نظرتهم للأمور ، مصممين على تغيير الأشياء لا على تحملها • فهي تساعد الناس على العيش بقوة وتفاؤل ودينامية ، فهي — كما وصفها البعض — فلسفة تقسج ، تعمل على اقامة الفاعلية الأصلية للارادة الانسانية ، وتقف الى جانب التحقيق الممكن لثلاث العلى ، فإذا ما عشنا وعملنا من أجلها ، فإن أعمالنا تحيلها الى واقع (٦٤) •

ومع هذه المزايا ، فإن للبراجماتية جوانب أخرى سيئة. الى أبعد الحدود سنشير اليها بعد قليل • وذلك بعد أن ننتهى من نقطة قد لا أعتبرها — من جانبى — نقدا للبراجماتية ، بل هي مجرد وصف لها • وان كان الكثيرون وعلى رأسهم البراجماتيين يعدونها من أقصى الانتقادات التى توجه عادة الى هذه الفلسفة • وهذه النقطة هي أن :

#### البراجماتية « فلسفة أمريكية » :

يرى كثير من الباحثين أن البراجماتية جاءت انعكاسا للحياة الأمريكية بما تنطوى عليه من شهوة فى الامتلاك ، وامعانا فى الحياة المادية ، واعلاء لقيمة الفرد ومصالحة الى أقصى درجاتها • فهي تعبر عن النظام

---

(٦٤) جون لويس : مدخل الى الفلسفة ، ترجمة انور عبد الملك ، دار الحقيقة ، بيروت ، ١٩٧٨ ، ص ١٩٥ — ١٩٦ •



الرأسمالي الأمريكي بما يرتبط به من مصانع كبرى ، وتجارة ضخمة ، ومشروعات هائلة ، وما يترتب على ذلك من ربح ومنفعة مادية يجب تسخير العمل البشرى لبلوغ أقصى مداها . وهذا النجاح العملى فى دنيا الواقع الأمريكى هو أساس نظرية الحقيقة البراجماتية .

ويؤكد « برتراند رسل » أن البراجماتية تعبر عن البيئة الأمريكية ، فهى تعبر عن الثورة الصناعية للقرن الماضى ، وتتسق مع عصر الصناعة وتأثيراته (٦٥) .

ولا يقتصر الأمر على نظرية الصدق — وهى لب هذه الفلسفة — كتحليل على تعبيرها عن البيئة الأمريكية ، بل يتعدى هذا إلى كثير من مواقفها الفلسفية الأخرى ويكفى هنا أن نشير إلى إنكار البراجماتيين للفلسفة المثالية الواحدة ، وأخذهم بالفلسفة التعددية للكون ، تلك التى أشرنا إليها من قبل ، وخاصة عن وليم جيمس .

إن مذهب التعدد ( أو الكثرة ) المعاصرة يزدهر إلى أقصى حد فى الولايات المتحدة الأمريكية ، ذلك لأن التعددية فلسفة تجعل من التغير ، وعدم المقابلية للتنبؤ ، والمغامرة ، فضيلة ، وبدلاً من أن يجد المفكرون فى عناصر التجربة البشرية هذه شيئاً ينبغى استبعادها أو إخفاؤها تحت البسائط الميتافيزيقى ، فإنهم يجدونها أساسية فى العالم الواقعى ، بل يجدونها مثيرة فيما تتيحها من تمديدات وفرص . وقد ارتبط المذهب التعددى بالنمو السريع للحضارة الأمريكية خلال ثلاث أرباع القرن الأخيرة . ولم يكن هذا الارتباط قد حدث بمحض الصدفة ، فالحدثنة الأمريكية بأسرها تعددية إلى حد لا يكاد يكون له نظير فى غيرها من الحضارات (٦٦) .

---

Russell, B., History of Western Philosophy, pp. (٦٥)  
780 - 781.

(٦٦) هنرى ميد ، الترجمة العربية ، ص ٢٢٦ — ٢٢٧ .

ومن الأسباب التى تعود إليها هذه الظاهرة (٦٧) :

(أ) الحجم المسمى الهائل للولايات المتحدة ، أى أنها تحتل مساحة كبيرة من الأرض •

(ب) تنوع الأصول العنصرية ، والحضارات القديمة التى أنصهرت فى البوتقة الأمريكية •

(ج) نظام الحكم الذى يفتقر نسبياً إلى المركزية : فهناك حكومة قدرالية ، وحكومات للولايات ، ومجالس للمقاطعات والبلديات ، وكلها تتنافس على ولاء الأمريكين وعلى أموال ضرائبهم ، فما يزيد فى تعدد الولاء ، وتعدد الضرائب الذى يجد الأمريكين أنفسهم موزعين بينه •

(د) ما زالت أمريكا تتصف بقدر كبير من الحركة الاجتماعية ، وهذا يعنى أن فى استطاعة معظم الأمريكين — فى أى وقت تقريباً — الانتقال إلى سكنى أماكن جديدة ، والاستغال بأعمال جديدة ، وتكون مجموعة جديدة من الأصدقاء • ومثل هذه الأمور تساعد على تغير الاهتمامات وتحويل الولاء •

(هـ) ما زالت الفوارق الإقليمية بين الأمريكين قوية التأثير إلى حد بعيد : بمعايير إقليم معين تختلف عن معايير إقليم آخر • ورغم أن بعض الأشخاص الذين عاشوا طيلة حياتهم فى نفس الإقليم قد يرون أن معايير هذا الإقليم واتجاهاته هى المعايير الوحيدة الصحيحة ، فإن هناك من التنقلات السكانية ما يكفى للحيلولة دون أن تصبح هذه المعايير مطلقة •

(و) إن الجنية الأمريكية — شأنها فى ذلك شأن أية مدنية صناعية حديثة — تبلغ من التعدد والثراء حدا لا تستطيع معه تجربة أى شخص أن تستوعب الاقدا ضخماً من التعدد والثراء ، فتعددت المهن وتفرعت الاهتمامات على وجه نستطيع معه أن نقول أن الأمريكين لا يتحدثون لغة واحدة إلا بمعنى حرفى وهو أنهم جميعاً يتكلمون الانجليزية ، غير

(٦٧) نفس المرجع ، ص ٢٢٧ — ٢٢٨ •

أن ما يتحدثون عنه أو ما يعنونونه بالكلمات التي يقولونها أو يسمونها قد تبغ من الاختلاف حدا يجعل استخدام لغة مشتركة لا يعنى إلا القليل .  
ففى جميع أرجاء المجتمع الأمريكى ، ابتداء من وزارات الحكومة القيدرالية فما دونها ، يحدث فى كثير جدا من الأحيان ألا تعلم اليد اليمنى ما تفعله اليد اليسرى<sup>(٦٨)</sup> .

وهكذا نلاحظ أن لدى الأمريكين تعددية فى الحكومة ، وتعددية فى الطبقات الاجتماعية ، وتعددية فى المعايير الأخلاقية ، وتعددية فى التخصصات المهنية ، وتعددية فى المدارس الفنية ، وتعددية فى المدارس الفكرية . وبذلك يسود أخذ البراجماتية بمذهب التعدد أمرا منطقيا تماما<sup>(٦٩)</sup> .

وعلى ذلك ، فإن آراء الفلاسفة البراجماتيين سواء فى نظرية الصديق أو فى آرائهم عن العالم أو غير ذلك من آراء إنما جاءت متأثرة بالبيئة الأمريكية ويحق لنا أن نصفها بأنها فلسفة أمريكية .

حقيقة أن الفلاسفة البراجماتيين لا يرضون هذا الوصف لفلسفتهم ، ويرون فيه فهما خاطئا للبراجماتية ، وانكارا لأصلاتها الفلسفية . ودعواهم فى هذا أن هناك العديد من الجوانب فى هذه الفلسفة تتعارض وبعض جوانب البيئة الأمريكية . فىرى « ديوى » أن النظرة البراجماتية أمريكية فى أصلها بقدر ما تصر على ضرورة العمل البشرى ، وتحقيق بعض الأغراض ليكون الفكر واضحا . ولكنها فى الوقت نفسه تعارض بعض جوانب الحياة الأمريكية . إلا أن ديوى يرى أن ما من فلسفة جديرة بهذا الاسم يمكن أن تعارض كلية المجتمع الذى نشأت فيه ، ولكن ما من فلسفة جديرة بهذا الاسم تكون مجرد أثر لما يكون سائدا فى المجتمع الذى ظهرت به .

---

(٦٨) نفس المرجع ، ص ٢٢٨ .

(٦٩) نفس المرجع ، ص ٢٢٨ .

ويرد ديوى على « رسل » — الذى وصفها بهذا الوصف — قائلا أن الفيلسوف لو جاء متأثرا ببيئته ، لكان « رسل » نفسه متأثرا فى فلسفته بالارستقراطية البريطانية ( حيث أن رسل ينتمى الى طبقة اللوردات ) — وكان هذا الاتهام يوجه عادة الى رسل من قبل الشيوعيين — ويرد رسل على ذلك غير منكر لهذا الأمر مؤكدا أنه كثيره من الفلاسفة جاء فى أفكاره متأثرا ببيئته الاجتماعية<sup>(٧٠)</sup> .

وان دل الجدل بين « ديوى » و « رسل » على شىء انما يدل — أكثر مما ينفى صحة الوصف الذى توصف به البراجماتية وهى أنها كانت فى حقيقة أمرها « فلسفة أمريكية » ، لا تصلح الا للمجتمع الأمريكى ، أو لاجتمع له طبيعة المجتمع الأمريكى .

ونصل الآن الى أبرز أهم الانتقادات التى توجه الى البراجماتية ؛ وسنوجزها على الوجه التالى :

١ — ان البراجماتية لا تقدم لنا بحثا ايجابيا عن الحقيقة . اذ أنها مجرد منهج لاكتشاف الأفكار الخاطئة ، وهى التى ليست لها آثار عملية . وهذا منهج سلبي لا ايجابى ، لأنها لا تهدف الا الى استبعاد الأفكار الخاطئة تلك التى لا تكون لها هذه الآثار العملية . والاستبعاد — كما هو واضح — منهج سلبي للكشف عن الحقيقة وليس ايجابيا بحال من الأحوال<sup>(٧١)</sup> .

٢ — يلاحظ بعض الباحثين ذلك الامتداد غير المشروع لفكرة المنفعة . فقد كان « جيمس » والبراجماتيون يفخرون باتساع أفقهم ، ولكن الحق أن هذه الروح الغضاضة تبغ حدًا يؤدى الى القضاء على كل معنى لكلمة « النافع » عندما كانوا يعرفون الحقيقة عن طريق المنفعة . فالنافع

---

Russell, B., History of Western Philosophy, p. 781. (٧٠.)

(٧١) يحيى هويدى : مقدمة فى الفلسفة العامة ( ١٩٧٤ ) ص ١٦٤ — ١٦٥ .

فى اللغة المتداولة هو ما يفى بحاجة « حيوية » . الا أن البراجماتيين قد أضفوا على ذمة الحاجة معانى بلغت من الكثرة حدا لم تعد معه تدل على شىء ، حتى ولا كلمة « النافع » ذاتها . فهناك حاجات ترمى الى حفظ الحياة والعمل على استمرارها ، ولكن من الممكن أن نطلق اسم « الحاجة » على ما يعبر عن أكثر الميول الوجدانية تنوعا : فالمرء بحاجة الى أن يكون محترما ، محبوبا ، كما أنه بحاجة الى أن يحب ، والى أن يرى من يحبهم سعداء . والغيورون الماقدون بحاجة الى أن يروا الآخرين تعساء واقل سعادة منهم . والمرء بحاجة الى الايمان بوجود الله ، وخلود النفس . كما أن هناك حاجات عاطفية وعقلية كاللحاجة الى المعرفة والفهم . . . . وهكذا نلاحظ أن « حاجات » الانسان و « المنافع » التى تناظرها تبلغ من التنوع حدا يجعل كل تعريف للحقيقة بالمنفعة ينتهى آخر الأمر الى أنه لا يوضح من طبيعتها أى شىء (٧٢) .

٣ — لا شك فى أن « الحقيقى » نافع على نحو ما ، الا أن ذلك لا يستتبع القول بأن المنفعة هى أساس لتعريف الحقيقة . فالحقيقى نافع لأنه « حقيقى » قبل أى اعتبار للمنفعة . وقد ذهب بعض الباحثين الى القول بأن المذهب البراجماتى يعرف الحقيقة بأنها ما يفى بالحاجة ، غير أن أول ما نحتاج اليه عندما نبحث عن الحقيقة هو الا نكون برجماتيين . ومعنى ذلك أن القاعدة الأساسية التى نضعها عندما نشغل أنفسنا بالكشف عن الحقيقة هى أن نصرف كل اعتبار للمنفعة ، ولو تطرق الشك الى ثنوسنا ، وآمننا بشىء لأننا بحاجة الى هذا الايمان ، لفقد الايمان اذن كل قيمة له . ومرة أخرى نقول « أن الحقيقى نافع لأنه حقيقى » وليس حقيقياً لأنه نافع » (٧٣) .

ولنتصور الحالة العقلية لريض يقول لطبيبه : « لا تقل لى سوى ما احتاج الى تصديقه » ، الا يكون قوله هذا توسلا اليه أن يكذب ؟

(٧٢) بول موى ، الترجمة العربية ، ص ١٥ — ١٦ .

(٧٣) نفس المرجع ، ص ١٦ .

وهكذا ينتهى الأمر بالبراجماتية الى أن تكون نظرية الأكذوبة الصيوية  
التي نقوم على أساس من نزعة الشك<sup>(٧٤)</sup> .

ان جيمس — ومعه بقية البراجماتيين — يلعبون لعبة خاسرة مع  
الحقيقة ، فهو اذ يجعل من الحقيقة حقنا فى الاستمرار فى الاعتقاد  
بما ينفعا ، انما يرفض مفهوم الحقيقة بأسره . ان وضع الفكرة ذات  
النتائج المرضية مكان مفهوم الحقيقة معناه فتح الباب لأى خيال لذيد .  
فماذا يمكن أن يرضى الانسان أكثر من استمراره فى الاعتقاد بأنه ذكى  
بينما هو فى الواقع أبله ؟ ان العالم ملئ بالكثير من السخف الذى  
يستشعر معه الانسان قسما من المتعة<sup>(٧٥)</sup> .

واذا كان تقييم الأفكار يتم على أساس ما تؤدي اليه من نتائج  
عملية ، فعند أى حد نستطيع أن نحكم على فكرة معينة بناء على هذا  
الأساس ؟ فلو كان هناك شخص يعتقد أن الطريقة لحل مشكلاته  
الاقتصادية هو السطو على أحد البنوك ، لكنت هذه الفكرة صحيحة  
أحيانا ، لما يترتب عليها من نتائج عملية . الا أن البراجماتيين يصرون  
على أن المرء لابد أن يضع فى حسابه لا مجرد النتائج المباشرة التى  
تترتب على المعركة ، بل آثارها البعيدة أيضا . وهنا قد نقول أننا لا نستطيع  
أن نعرف النتائج العملية لهذه الفكرة ، ما دامت النتائج البعيدة قد  
تستمر اى غير ما حد . فقد تعمل الفكرة بنجاح فى وقت معين ، ثم تفشل  
فى وقت آخر ، ثم تعود للنجاح بعد ذلك . ومعنى هذا أننا ينبغي  
علينا أن ننتظر بلا نهاية لكى نتكمن من تقييم نتائج أى اعتقاد ، ومن  
تقرير ما اذا كنت له نتائج عملية أم أنه يفقر الى مثل هذه النتائج<sup>(٧٦)</sup> .

٤ — أما عن تطبيق النظرية البراجماتية عن الحقيقة فى مجال العلم ،

---

(٧٤) نفس المرجع ، ص ١٦ .

(٧٥) جون لويس ، ص ١٩٣ .

Beck, op. cit, pp. 175 - 176..

(٧٦)

وما ذهب اليه جيمس والبراجماتيون من أن قضايا العلم قضايا حقيقية لأنها مفيدة عمليا ، فيبدو نسفا للحقائق العلمية من أساسها • والواقع أن العديد من المعتقدات كانت وما تزال لها فائدة معينة وهي معتقدات نعرف أنها صحيحة ، وهناك معتقدات أخرى كانت مفيدة وإن كانت رغم ذلك غير صحيحة • فكوننا نفرق بين الفروض المثبتة والخرافات الناقصة يدل على أن نتائج العلم لا يمكن وضعها في هذا المصنف الأخير كما يبغيه البراجماتيون • ان قبول نظرية معينة واعتبارها صحيحة بدون برهان ولجرد أنها نافعة أو أنها ترضينا من ناحية ما ، هو نقض الموقف العلمى تماما • ان العلم لا يتقدم الا بنقد هذه المعتقدات من مجال المعلم الحقيقى • ان الفرض المرضى فحسب هو فى أغلب الأحيان أقرب الفروض الى الخطأ (٧٧) •

٥ — أما تطبيق المحك البراجماتى على المعتقدات الدينية ، فيبدو بالنسبة لنا كارثة • فإننا لا نسلم بالحقائق الدينية لمجرد أنها نافعة ، بل لأنها حقائق فى ذاتها بصرف النظر عن فائدتها ونتائجها العملية الناجحة • لأننا لو سلمنا بهذا الميار البراجماتى — كما فعل جيمس — لكنت أبة عقيدة — مهما تكن أسباب انكارنا لها — حقيقة إن يرى أنها نافعة له ، وتستوى بذلك النحل والبدع مع الديانات السماوية الحق • لقد تنفس جيمس الصعداء لاستطاعته إزالة المراقيل التى كانت تقف فى طريق معتقداته الدينية • ولكنه كما قال « سنتاينا » بقسوة « لم يكن يؤمن حقيقة ، كان يؤمن بأن من حق الإنسان أن يؤمن بأنه يمكن أن يكون على حق لو آمن • « اننا لو قلنا لشخص ما « اننى أعتبر أن عقيدتك خرافة ، ولكن اذا كانت مفيدة لك فهى عقيدة حقيقة بالنسبة لك » أليس فى ذلك سفوية به ؟ (٧٨) •

٦ — ان البراجماتية تركز على الفرد ، وتعالى من « الفردية » الى

(٧٧) جون لويس ، ص ١٩٣ •

(٧٨) نفس المرجع ، ص ١٩٤ •

أقصى حد . وهي بذلك تعكس الفردية الممزقة التي سادت أمريكا في القرن التاسع عشر . وهذه الفردية بما يرتبط بها من فوضى وغموض تجعل الأفراد عاجزة عن تحمل النظام والرقابة والمهام الاجتماعية التي تتدخل في حريتها . ان هذه الفردية هي التي جعلت أواصر قريبي بينهم وبين الفيلسوف السوفسطائي « بروتاجوراس » حين قال : « أن الانسان مقياس الأشياء جميعا . فقد كتب « شيلر » يقول « ينبغي علينا أن نعود مرة أخرى الى ما فعله بروتاجوراس ، فننخذ الأحكام الفردية لأشخاص مفردين نقطة بدء لنا » . لكن ليس لنا أن ننسى أن بروتاجوراس هو أحد هؤلاء الذين كانوا يخلطون الحق بالباطل ، لكي يتصيد في الماء العكر ما هو زائف ومريخ ، ويشيد صرح الخطابة على انقاض الفلسفة . لقد لاحظ أفلاطون بحق في « ثيياتوس » أننا لو سلمنا بمبدأ بروتاجوراس ، لكان معنى ذلك التسليم بأن حجج المجنون تعادل في صدقها حجج العاقل ، وأن أخط الحيوانات شأنها قد يكون له رأى في الكون لا يقل حماسة عن رأى الانسان الحكيم (٧٩) .

وبعد ... ان البراجماتية قد تصلح لأولئك الذين يتمتعون بروح طموحة ، تسعى الى السيطرة النابليونية . أما بالنسبة لأولئك الذين يتمتعون بالروح الرواقية ، ويتمسكون بالمثل العليا ، والقيم الدينية ، فان البراجماتية تبعدو لهم ضيقة الأفق ، محدودة الاطار ، مخيبة للأمال (٨٠) .



(٧٩) بول موى ، ص ١٧ ،

وانظر في ذلك ايضا : توفيق الطويل : اسس الفلسفة ، ص ٧٨ .

Russel, B., Philosophy in Twentieth Century, op. (٨٠.)  
cit., p. 44.



## الفصل الثالث

### الوجودية

#### شهرة الوجودية :

الوجودية *Existentialism* هي بلا شك من أكثر فلسفات القرن العشرين شهرة وشعبية في أرجاء عديدة من عالمنا المعاصر . فقد أصبحت هذه الفلسفة — وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية — « موضة » الفكر ( أن جاز لنا استخدام هذا اللفظ الدارج ) في كثير من بلدان العالم . فأخذ الناس يقرأون كتابات الوجوديين في شغف بالغ ، وإعجاب كبير ، وأخذت الصيحات المتحمسة ترفع لأرائهم تأييدا .

ولعل من بين الأسباب التي ترجع اليها سرعة انتشار هذه الفلسفة وشعبيتها بين المثقفين وأنصافهم تلك الطريقة التي كان يعبر بها بعض كبار الفلاسفة الوجوديين عن أفكارهم ، وأعنى بها الروايات والمسرحيات . حقيقة أن هذه الروايات والمسرحيات كانت أفضل طريقة للتعبير عن طبيعة الأفكار الوجودية ، إلا أنها في الوقت نفسه قد أدت الى انتشار تلك الأفكار بسرعة كبيرة . لأنها أكسبت تلك الأفكار ثوبا شيقا براقا لا يتوافر عادة في الكتابات الفلسفية المألوفة بما تنطوى عليه من منطق جاف صارم قد يتعذر على الكثيرين فهمه في يسر وسهولة .

وقد وصف أحد الباحثين ( المعارضين للوجودية ) تلك الشعبية الهائلة التي اكتسبتها الوجودية في فرنسا قائلا « .. وفي صالات محاضرات المعلم الأكبر ( ويقصد به « سارتر » زعيم المدرسة الوجودية الفرنسية ) كان الناس ينكدسون ويكدون يفتنقون . أما عن محاضرات الاتباع والتلامذة الأبرار ، فكانت الصالات تمتلئ على الأقل .. وكانت المؤلفات تـ... أعمدة الصحف والمجلات ، وتستوجب شظرا كبيرا من الأبحاث

المتعمقة • وأقل انتقال النجوم الوجودية كان يلهم صحفيي « الفيجارو » نفسها ، فتملأ مقالاتها بالمباهج الملاح • وتعاقدت شركة سينمائية مع « المحلم الأكبر » ليورد لها قصصا للشائنة • وسادت في الصالونات هذه المصيفة يتخاطب بها اثنان كلما التقيا : « هل أنت وجودي » • وكان حي « سان جيرمان دي بريه » يئز بأجمعه أزياء من حفيف صفحات « الأزمنة الحديثة » حين يفضها القراء بعصبية • انه المجد ، المجد الأعظم (١) •

وتضم الفلسفة الوجودية شخصيات فلسفية وأدبية كبيرة لعبت دورا هاما في تطور هذه الفلسفة من بينها •• كارل ياسبرز K. Jaspers (١٨٨٣ — ١٩٦٩) و « جيريل مارسيل » G. Marcel (١٨٨٩ — ١٩٧٣) و « مارتن هيدجر » M. Heidegger (١٨٨٩ — ١٩٧٦) و « جان بول سارتر » J. B. Sartre (١٩٠٥ — ١٩٨٠) • وجميع هؤلاء انما كانوا يستلهمون اسم « كيركجارد » Kierkegaard (١٨١٣ — ١٨٥٥) ، الذي يعد بوجه عام أب الوجودية المعاصرة ، على الرغم من أنه كان يعيش في فترة سابقة عنهم • كما يعد كل من « موريس ميرلوبونتي » M. Merleau-Ponty (١٩٠٨ — ١٩٦١) و « البير كامى » A. Camus (١٩١٣ — ١٩٦٠) وأيضا الفيلسوف الروسى « نيقولا بربديايف » N. Berdyaev (١٨٧٤ — ١٩٤٨) من الذين أثروا بكتاباتهم هذا الاتجاه الفلسفى • ويعتبر: كثير من الباحثين كتاب « الوجود والزمان » لهيدجر و « الوجود والعدم » لسارتر أهم كتابين فى الوجودية (٢) •

والوجودية اسم مشتق من لفظ « الوجود » • والمقصود بالوجود هنا بوجه عام — رغم ما بين الوجوديين من اختلاف حول هذا المفهوم — ليس الوجود العام الذى كان يتحدث عنه الفلاسفة المثاليون ، بل الوجود

(١) جان كتلبي : الوجودية ليست فلسفة انسانية ، الترجمة العربية •

(٢) Bochenski, Contemporary European Philosophy, p. 157.

الانسانى المشخص ، الوجود الفعلى للفرد الانسانى ، والمشكلات الفعلية للانسان ، وعلاقته بغيره من أفراد الناس والمجتمع الذى يعيش فيه ، وحرية الانسان ومصيره ومعاناته ، والمواقف الشخصية التى يتعرض لها ، وتجارب الحياة التى يمر بها ، الى آخر تلك المشكلات التى تدور حول الانسان الفعلى المشخص . وسنعود بعد قليل الى المقصود بالوجودية بشئ من التفصيل بعد قليل .

### أصول الفلسفة الوجودية :

اذ شئنا الآن أن نقف على أصول هذه النزعة الفلسفية ، استطعنا أن نميز عدة أصول كانت بمثابة الجذور التى قامت عليها شجرة الوجودية . وتضم هذه الأصول بعض الأصول الاجتماعية والتاريخية والفكرية . ويمكن أن نجعلها بوجه عام على النحو التالى :

**أولا :** كانت ظروف المجتمع الاوروبى فى هذا القرن بيئة ملائمة لازدهار الافكار الوجودية . ذلك لأن أوروبا عاشت خلال هذا القرن حربين عالميتين مدمرتين ، راح ضحيتها الملايين من البشر ، وما ترتب على ذلك من التفتت الاجتماعى ، والتفكك الاسرى ، والضيق النفسى الذى سيطر على الناس وغير ذلك من الآثار التى خلقت جوا مشحونا بالتوتر والقلق ، هذا الجو قد دفع بعض المفكرين الى البحث عن مشكلة الانسان ، وجوده ، وحياته ، وموته ، وعلاقته بغيره من الناس والمجتمع ، وبحريته ، ومسئوليته وغير ذلك من مشكلات يعيشها الانسان . وقد ركزوا بوجه خاص على حرية الانسان ومسئوليته والدور الذى يمكن أن يقوم به الفرد فى أحداث عالمه المعاصر .

ان هذا الجو الاجتماعى الذى وصل ذروته أثناء الحرب العالمية الثانية وفى أعقابها قد مهد الطريق أمام هذه النزعة . اذ بدا لدى الناس اتجاه جديد فى الحياة يتميز بالاستعداد الثابت لمواجهة مختلف مواقف الحياة ، والتأثر بها . فلم يكن لدى الشباب على وجه الخصوص ارتباط

نهایى بمهنة معينة أو طبقة اجتماعية معينة ، كما لم يكن لهم ارتباط أسرى قوى • وأصبحوا لا يعيشون لغاية معينة الا مجرد أنهم يعيشون • ومثل هذا الجو كان هو الجو الملائم تماما لأفكار الوجوديين وآرائهم فى الانسان والوجود والحرية والمسئولية الى آخر هذه المسائل التى درأت حولها اهتمامات الوجوديين<sup>(٣)</sup> ، كما كانت آراؤهم فى الحرية — وهى محور أفكارهم — قد انطلقت من صيحة للتحرر التى كانت تتردد فى أرجاء أوروبا خلال الحرب ، ولكنها بقيت تتردد بعد الحرب بوصفها نظرية اجتماعية وفلسفية • ولهذا قيل أن مؤلفات سارتر قد ولدت فى ظل الاحتلال ، ومع ذلك فإن صداها المدوى قد تردد مع اقتصار المقاومة<sup>(٤)</sup> •

**ثانياً :** أن التقدم العلمى الهائل وما ترتب عليه من آثار اجتماعية كبيرة وخطيرة كان من العوامل الهامة فى ظهور الافكار الوجودية وانتشارها • اذ لاحظ الوجوديون وعلى رأسهم الفيلسوف الفرنسى « جبرييل مارسيل » ان المجتمعات الحديثة قد أصبحت الآن تواجه خطراً كبيراً يتمثل فى هذا الطابع الآلى الواضح لهذه المجتمعات ، ذلك الطابع الذى أصبح يمثل خطراً يتهدد الوجود الانسانى الفردى المتميز • ففى كتاب « سر الوجود » لمارسيل نجد فصلاً كاملاً يكرسه الفيلسوف للحديث عن خطر الحياة الآلية الذى يتهدد حياتنا الشخصية فى عالم التنظيمات الاجتماعية المتزايدة ، ذلك العالم الذى اطلق عليه مارسيل اسم « العالم المحظم » • وحججه فى ذلك أن انسان العصر الحديث قد أصبح مهدد بفقد « إنسانيته » ، ذلك لأن عالمنا البيروقراطى الحديث قد صار يميل الى التوحيد بين « الفرد » وبين السجل الرسمى لحالته المدنية ( أو الاجتماعية ) • وبذلك استمالت « الشخصية » فى عالمنا

(٣) البر نمري نادر : الفلسفة الوجودية وتطبيقاتها الاجتماعية .

(٤) حان غال : الفلسفة الفرنسية من ديكارت الى سارتر ، ترجمة : إاد كامل ، دار الكتب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، ص ١٦٠ .

الحديث الى مجرد « بطاقة هوية » • فلم يعد الانسان أكثر من مجموعة وظائف يمكن أن يقوم بها أى مخلوق آخر بدلا منه • فى حين أن لكل ذات طبعها الشخصى الفريد الذى لا سبيل الى استبداله بغيره أو الاستعاضة عنه بغيره • ولا شك فى أن عالما من هذا القبيل لابد أن يقضى على القوى الابداعية الفردية ، لكى يحيلها الى معدلات متساوية من القدرة ، وبالتالي خائنه لابد من أن يؤدى الى القضاء على كل حياة شخصية • وحين يتم تحويل كل شئ — بما فى ذلك الانسان نفسه — الى تحليل احصائى يقوم على قانون المتوسطات الحسابية ، فإنه لابد لهذه المساواة المزعومة من أن تتم على حساب كل مقدرة ابداعية شخصية • وبالتالي فإن عملية « التسوية » لابد من أن تؤدى الى القضاء على كل امتياز قضاء نهائيا • وبذلك راح الوجوديون ينددون بتلك النزعة « الجماهيرية » التى تهدف للقضاء على الشخصية ومحو الفردية من أجل تمجيد الجمهور « اللاشخصى » أو الحقيقة الاجتماعية الغفل (٥) •

**ثالثا :** رأينا من قبل كيف جاءت النزعة الرومانسية رد فعل لعصر العقل ، الذى تمثل فى طغيان العلم على كل مرافق الحياة الاجتماعية والفكرية فى أخريات القرن الثامن عشر • وإذا شئنا الآن أن نفهم الوجودية ، فإننا لا نجد فهما لها أفضل من أن نقول عنها « رد فعل ضد عصر العقل » وفلسفة ذلك العصر • إذ أن ولئك الفلاسفة قد غالوا فى تقدير العقل فأعتبروه وحدة الملكة الانسانية العليا القادرة على حل جميع المشكلات ، وجعلوا منه شرطا للمعرفة الكاملة ، وبإختصار فإنهم نظروا الى العقل على أنه « مطلق » • وكلمة « مطلق » absolute هنا تعنى أمرين : أولهما : أن العقل هو الجزء النهائى ultimate للمواقع ، لا يسترشد بشئ ، ولا يتحكم فيه شئ • وثانيهما : أن قوى العقل نهائية • إلا أن نفس هذا الاعتقاد فى العقل اعتقاد غير معقول ، لأن جميع الخبرات تدل على أن العقل هو جزء من الطبيعة البشرية ويتأثر

---

(٥) زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، ص ٤٩١ •

بهذه الطبيعة ، وان قواه محدودة • وبذلك لا يمكن ولا يجب النظر اليه على أنه مطلق • وقد أدى هذا الموقف العنيف وغير المعقول وغير العقلى الذى وقنه فلاسفة عصر العقل الى رد الفعل العنيف وغير العقلى لـ «أوجودية (٧)»

ان الاعتقاد بعقل مطلق اعتقاد غير عقلى ، لأن جميع خبراتنا — كما أشرنا — تدل على أن هناك حدودا لقوى العقل • وعلى ذلك فان الطريقة المنطقية العقلية العلمية فى التفكير لا تفسر سوى جزء من الواقع محدود للغاية • ولنضرب لذلك مثلا ببعض جوانب العلم الطبيعى الذى يعد النتاج الفعلى الأكثر تأثيرا لعصر العقل ، والذى حقق نجاحا فائق حتى أكثر التوقعات المتفائلة لذلك العصر المملوء بالتفاؤل • ولنسأل الآن : هل أثبت العلم أن قوى العقل بلا حدود ، وقادرة على حل جميع المشكلات ؟

يعد علم الفيزياء أكثر العلوم الطبيعية تقدما • وقد اكتشف الفيزيائيون المحدثون نوعا من الواقع وراء الواقع الذى نعرفه ، ومن نوع مختلف عنه • وقد أطلق بعضهم على هذا الواقع اسم : «المطلق» ، وقد توصلوا الى معلومات عن هذا «الواقع المطلق» ، كما حدث فى نظرية الكم ( الكوانتوم ) فقد اكتشفوا — على سبيل المثال — أن الطاقة التى تنبعث من ذرة ما لا يمكن أن تنبعث بأى كمية نريدها ، اذ أن لها حدا أدنى من الكم ، وأى كم من الطاقة المنبعثة ينبغى أن يكون مضاعف هذا الحد الأدنى من الكم • الا أن هذه الحقيقة تتجاوز نطاق العقل بوضوح ، مما يدل على أن للعقل حدودا ، وذلك لأن رجل الفيزياء لا بد أن يسلم بأن هناك واقعا لا يمكن — رغم امكان اثباته — أن يكون مفهوما ، فمعرفةتنا بهذا الواقع هى — على حد تعبير « هيزنبرج » — «معلقة على عمق لا يسبر غوره» (٧) •

Roubiczek, p., Existentialism for and against, (٦)  
Cambridge University press, 1966, p. 1.  
Ibid., p. 2. (٧)

ولا يساعدنا علم البيولوجيا فى هذا المجال • فبالرغم من أن نظرية التطور — كما يقولون — قد قادت الى فهم كبير للعالم العضوى ، إلا أن « داروين » قد اضطر الى رفض نظرية « لامارك » فى التطور ، وهذا يعنى أن العقل قد أذعن للعقل • فقد ادعى « لامارك » أن الكائنات العضوية تؤقلم نفسها تدريجيا مع بيئاتها الجديدة ، وظروف حياتها الجديدة مكتسبة خصائص جديدة تساعد على حياة أفضل ، وهذه الخصائص تورث وتظهر أنواع جديدة • ومثل هذه العملية لا يمكن أن تكون مفهومة بالعقل • وقد اضطر « داروين » الى رفض ذلك ، وأصبحت الآن نظرية التطور قائمة على ما يسمى بالتحول الفجائى أو الطفرة *mutation* أى ، تغيرات عرضية مفاجئة فى الكائنات الحية تحدث بطريقة لا يمكن تفسيرها • ويحدث أن تكون بعض الخصائص الجديدة التى تأتى على هذا النحو أن تكون نافعة فى الحياة والموت المستمرين فتجاهد من أجل البقاء • وعلى ذلك تكون الأفراد التى تحوز هذه الخصائص أفراد منتخبة للبقاء ، وعلى أساس أنها باقية فان صفاتها الجديدة تورث ومن ثم تظهر الأنواع الجديدة • وهذا الافتراض غير عقلى على الإطلاق ، فأى منطق معقول أو عقلى يمكن أن يساعدنا على أن نفهم الطريقة التى يتسنى بها لقوى وعوارض عمياء — وهى التى تنتج الطفرات التى تجعل الانتخاب الطبيعى ممكنا — أن تنتج هذه الوفرة العجيبة من الكائنات العضوية الموجودة ، من نباتات وحيوانات وأناس ؟ ! أن مجرد الدعوى بأن الفوضى وعدم النظام يمكن أن يتحول الى نظام إنما يضع العملية برمتها خارج حدود العقل <sup>(٨)</sup> •

كما أن اكتشاف اللاوعى *subconscious* أو اللاشعور *unconscious* فى علم النفس الحديث ( فرويد وتلاميذه ) جعلنا ندرك أن الافعال الانسانية لا تتحدد بمجرد الاغراض والدوافع التى نكون على وعى بها ، بل تتحدد أيضا — وبصورة أكثر قوة — بدوافع

أخرى ، وغرائز ، وانفعالات ، وبعوامل بيولوجية ، وخبرات طفيلية ما نزال على غير وعى بها . وتكون هذه كلها « مدفونة » في اللاشعور ، ولا يمكن معرفتها معرفة كاملة الا اذا طفت على السطح باجراءات عسيرة . وحقى لو حدث ذلك ، فان معرفتنا باللاوعى تكون معرفة هزيلة . ومن الواضح أن الشعور هو أساس العقل ، وبدونه يكون العقل محالا . نلو سلمنا بواقعية اللاشعور ، فلا بد لنا من أن نسلم على الفور بأن للعقل حدودا . وهذا التصعيد السيكلوجى للعقل ربما كان أمرا قاطعا ، لأن عصر العقل ، والنتائج التى ترتبت عليه ، كان أمرا يقوم على التوحيد بين الانسان وشعوره . فلو كان اللاشعور قوة حقيقية — وهو أمر يبدو الآن بعيدا عن الشك — فلا يمكن أن ننظر الى العقل على أنه « مطلق »<sup>(٩)</sup> .

وهكذا لم يسلم الوجوديون بما زعمه فلاسفة عصر العقل بأن العقل قوة مطلقة قادرة على حل جميع المشكلات ، ووقفوا مع القائلين بأن قوى العقل محدودة ، ولا يمكن أن يقدم لنا تفسيراً لجميع أمور الواقع وعلى رأسها الأمور الانسانية .

وهنا نصل الى لب المشكلات التى عنى بها الوجوديون بالنسبة لهذا المجال . وهو أن العقل فى أساسه غير شخصى Impersonal وبالتالي فلا يمكن أن يساعدنا حين نرغب معالجة التجربة الانسانية . فان العلم — الذى كان أظهر نتائج لعصر العقل — قد طغى على كل مرافق الحياة ابان القرن الثامن عشر ، وبمجيء القرن العشرين كان طغيان هذا الاتجاه المادى التجريبي بما يرتبط به من سيطرة عقلية صارمة على جوانب الحياة المختلفة قد بلغ ذروته . كما ظهرت النزعات التحليلية الرياضية ليشع نطاق العلم يشمل ميادين أخرى لم تكن تتطوى تحتها من قبل بصورة واضحة ، وهى ميادين البحث فى الانسان . وقد سبب



هذا الأمر زعرا شديدا لدى كثير من المهتمين بشئون الانسان ، ذلك لأن تطبيق مناهج البحث العلمى التجريبي على الانسان ، واخضاعه للتحليل المنطقى الرياضى يحيل الانسان فى نظرهم الى مجرد « شئ » لا يختلف عن بقية الأشياء الطبيعية • ولكن هيات للانسان أن يستحيل الى « شئ » من الأشياء ، فالانسان فى جوهره كائن له طبيعته المتطورة ، والمتجربة الانسانية تجربة تنبض دائما بالحياة • وأى محاولة يراد بها اخضاع الانسان للتجريب العلمى والمقاييس الرياضية مآلها الى الفشل فى تقديم صورة صحيحة لواقع الانسان الحى ، أو تفسير صحيح لتجاربه الزاخرة المتجددة •

ومن هنا ثار هؤلاء الفلاسفة على تلك الاتجاهات العلمية التى حاولت أن تمحو انسانية الانسان وتطمس معالم نشاطه الانسانى وخبراته الحية • ورأوا أن للانسان طبيعته الخاصة التى ينبغى أن نعالجها بطرق تتفق معها • فلا بد أن نعود الى الواقع الانسانى والوجود الانسانى الحى لكى نعرفه فى واقعه الخصب المتطور دون أن نحاول صبه فى قوالب محددة ، أو اخضاعه لمقاييس صارمة •

**رابعا :** من العوامل الهامة التى أدت الى ظهور الوجودية تقضى بعض المذاهب العلمية والفلسفية فى القرن التاسع عشر ، تلك التى حاولت أن ترسخ فى الازهان فكرة المطلق • ونستطيع بوجه عام أن نقول أن « نيوتن » قد وضع أساس المطلق فى العلم وجاء « هيجل » ليؤكد فكرة المطلق فى الفلسفة ، مقيما كل نظرياته على أساس تلك الفكرة • وتقوم هذه الفكرة على أساس أن هذا العالم المتكثر وهم من الاوهام ، إذ أن الحقيقة الوحيدة الكائنة فى العالم هى المطلق • فليس الانسان الحقيقى هو هذا الفرد أو ذاك ، بل هو الانسان الكلى ، هو حقيقة تعاو على جميع الأفراد الذين هم ليسوا سوى صور متغيرة لئلك الحقيقة الكلية • وما دام هذا العالم متكرر متغير فليس هو — كما يبدو لنا — عالم حقيقى • ويبقى المطلق هو الحقيقة الوحيدة •

وقد رأى بعض المفكرين — ومن بينهم أنصار الوجودية — أن فى هذا محوا لشخصية الانسان الفرد ، وحقيقته الوجودية الفعلية • واصبحت كل تجارب الانسان الحية بوصفه كائنا له فرديته المتميزة وهما من الالهام • وهكذا ثار عدد كبير من المفكرين على تلك الفلسفات المثالية التى نادى بفكرة المطلق ، حتى يعيدوا للانسان الفرد شخصيته ، ويفسروا تجاربه الانسانية الحية • وبذلك ركزوا على التجربة الانسانية الفردية الحية التى تتمتع باستقلال ذاتى ، وخصوصية لا نظير لها فى المخلوقات الأخرى •

**خامسا :** كان للوجودية منابع فكرية كثيرة فى تاريخ الفلسفة ، ولا أجد بنا حاجة الى تتبع سلسلة الفلاسفة الذين كان لهم تأثيرهم على هذه النزعة ابتداء من سقراط وأفلاطون وأرسطو قديما وأوغسطين فى العصور انوسطى وبسكال فى القرن السابع عشر (١٠) • وحسبنا أن نبدأ بالاسلاف المباشرين للوجودية •

١ — كيركجارد : ويعد الاب الروحى للوجودية ، والمصدر الذى نبعث منه معظم الاتجاهات الوجودية المعاصرة • والغريب أن الفيلسوف الدنمركى « سيرين كيركجارد » لم يحظ بأى اهتمام أثناء حياته • ويعزى اكتشاف أفكاره فى القرن العشرين الى تماثل أفكاره ومأساته الخاصة مع روح عصرنا الذى نعيشه • ولم يقم كيركجارد نسقا فلسفيا خاصا به ، ولكنه هاجم « هيجل » منكرًا امكانية جمع التعارض بين الفكرة ونقيضها داخل مركب عقلى واحد • وأقر بأولوية الوجود على الماهية • ويبدو أنه أول من استخدم لفظ « الوجود » بمعناه « الوجودى » • ووقف ضد النزعة العقلية متمسكا باستحالة الوصول الى معرفة الله تعالى بأى عملية عقلية • لذلك كان الايمان المسيحى

(١٠) فنظر ذلك بالتحصيل ككتاب :

S. P. Peterfreund & Th. C. Denise : Contemporary  
Philosophy and its Origins, pp. 183 - 189.

معلوماً بالتناقضات ، لأن أى محاولة لتعتيل الله هي في حقيقتها مروق  
عن الدين . وربط كيركجارد نظريته عن الموت بنظريته الخاصة بعزلة  
الإنسان التامة ، وبم علاقته بالله والمصير المأسوي للإنسان (١١) .

وقد لعب « آدموند هوسرل » E. Husserl ( ١٨٥٩ — ١٩٣٨ )  
ومذهبه الفينومينولوجي phenomenology دورا هاما في الوجودية .  
وعد استخدام هيدجر ومارسيل وسارتر المنهج الفينومينولوجي ، مع  
الهم لم ينفقوا مع هوسرل في النتائج التي توصل اليها طريق هذا  
المنهج . فحذف هوسرل للوجود ( أو وضعه بين قوسين ) قد جعله في  
تمارض مع الوجودية (١٢) .

وتدين الوجودية أيضا لفلسفة الحياة وخاصة في رأيها عن الزمان ،  
ونقدتها للمذهب العقلي والعلم انطيمى . . . وقد قدم « برجسون »  
و « نيتشة » الكثير من الافكار للوجودية (١٣) .

### المقصود بالفلسفة الوجودية :

لقد شاع استخدام لفظ « الوجودية » شيوعا كبيرا في الاوساط  
الادبية والفلسفية والفنية والاجتماعية ، واتسع معناه اتساعا غريبا  
حتى كاد يفقد معناه . فلم يقتصر استخدامه على نمط فلسفي معين له  
خصائص معينة ، بل تعداه الى حد القول عن موسيقى أو رسام أو صحفي  
أنه « وجودي » . بل وصل الأمر الى حد اطلاق هذا الوصف على كثير  
من السلوك الصاخب والفاضح الذي يحدث في النوادي ذات الطابع  
الاخلاقي المنحل ، وفي لعب الليل بكل ما يقع فيها من أفعال لا تليق  
بكرامة الإنسان .

Bochinski, op. cit., pp. 157 - 158. (١١)

Ibid., p. 158. (١٢)

Ibid., p. 158. (١٣)

ولكن نندع هذه البدع التي ترتبط بالوجودية ، ولنحاول النظر الى هذا الاتجاه من زاوية فلسفية . وهنا لا نجد الأمر ميسورا كما قد نتصور ، لأننا لو نظرنا الى من نصفهم بأنهم « وجوديون » من أمثال « كيركجارد » و « هيدجر » و « ياسيز » و « سارتر » وغيرهم ، لما وجدنا أنفسنا أمام نمط واحد من الفلاسفة يتقاسمون « مذهباً » فلسفياً واحداً ، بل نجد أنفسنا بإزاء مجموعة من الفلاسفة لكل منهم ضرب من التفكير الفلسفي يختلف اختلافاً كبيراً عن الآخر على وجه لا يمكن معه أن نصبهم جميعاً فى قالب واحد وهو قالب « الوجودية » . بل ان بعض هؤلاء الفلاسفة من يرفض صراحة أن يصف نفسه بأنه وجودى ، بل منهم من يرفض أن يعد نفسه فيلسوفاً . فقد رفض أب الوجودية « كيركجارد » أن يقول عن نفسه أنه فيلسوف ، بل فضل القول بأنه باحث فى الأمور الدينية والالهيات ، متخذاً موقفاً فردياً انعزالياً . كما رفض « هيدجر » أن يصف نفسه بأنه « وجودى » لأن الفيلسوف الوجودى فى نظره يحصر انتباهه فى الوجود الخاص أى فى الوجود الانسانى الخاص ولا يتعداه الى البحث فى الوجود العام ، فى حين أن فلسفته انما تبحث فى الوجود العام ، شأنها فى ذلك شأن معظم الفلسفات الأخرى . ولهذا فهو ليس « فيلسوفاً وجودياً » بهذا المعنى ، بل الأحرى هو « فيلسوف الوجود » . والى مثل هذا ذهب « ياسبرز » الذى وصف فلسفته بأنها « فلسفة الوجود » معتقداً بأن « سارتر » هو وحده الذى ارتضى لنفسه اسم « الفلسفة الوجودية »<sup>(١٤)</sup> . كما أثر « جيريل مارسيل » أن يسمى فلسفته باسم « السقراطية الجديدة »<sup>(١٥)</sup> .

ويبدو أن اسم « الوجودية » وصفه « وجودى » انما يرتبطان بالمدرسة الفرنسية الوجودية التي ترعها « سارتر » . والواقع أن

(١٤) زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، ص ٤٥١ .

(١٥) نفس المرجع ، ص ٤٨٢ .

شهرة الوجودية قد بدأت فى اتساعها منذ كتابات سارتر وتلاميذه حتى انتصت الوجودية باسم سارتر ، وكأنه هو وحده صاحب هذه الفلسفة !

وعلى ذلك ، فان من المعسر تماما تقديم تعريف « جامع مانع » — اذا شئنا أن نستخدم لغة المنطقة التى ينفر منها الوجوديون — للفلسفة الوجودية تنطبق على جميع من نقول عنهم أنهم « وجوديون » . ولكن على الرغم من هذا ، فاننا نستطيع أن نلتبس عندهم جميعا بعض الاهتمامات المشتركة التى تميزهم عن غيرهم من الفلاسفة . وربما كانت هذه الاهتمامات هى التى تسوغ لنا أن نضعهم جميعا — مع شئ من المتجاوز — تحت اسم « الوجودية » . فماذا عسى أن تكون هذه الاهتمامات المشتركة ؟

١ — انصبت معظم اهتمامات الفلاسفة الوجوديين على المشكلات الوجودية للانسان ، مثل معنى الحياة والموت والمعاناة . وباختصار كل ما يتصل بمشكلات الوجود البشرى أو « الوجود الانسانى فى العالم » على حد قول هيدجر . ولكن لا يعنى هذا أن هذه المشكلات الانسانية هى من وضع هؤلاء الفلاسفة ، اذ أنها كانت موضع دراسة ويبحث على يد الفلاسفة على مر العصور . الا أن هذه المشكلة قد اتخذت على يد الفلاسفة الوجوديين صورة جديدة . فلم يعد الانسان عند الوجوديين بالمعنى الذى تناوله الفلاسفة الآخرون ، أعنى ذلك الحيوان الناطق الذى افترضه الفلاسفة العقليون ، وجعلوا بذلك من الناس جميعا نسخة واحدة . بل أصبح الانسان الوجودى هو ذلك الانسان الفرد الذى يتفاعل مع الوجود والحياة من خلال تجربته الحية التى لا يستطيع أحد غيره أن يحل محلها فيها . وهذه التجربة الانسانية والمشكلات الفعلية الانسانية انما تجسد عند الوجوديين الفردية الانسانية التى لا ينفى أن تذوب وسط مجموعة من الأفكار الجامدة ، تلك التى من شأنها أن تشوه الواقع الانسانى الحقيقى .

ان المنطق الرئيسى هنا هو أن التجبرية الانسانية التى يعميها الانسان هي منبع كل معرفة وأساس البحث عند الفلاسفة الوجوديين ، كل من وجهة نظره . ولعل هذا هو السبب فى أن الفلسفة الوجودية تظهر دائما مطبوعه بطابع الخبرة الشخصية حتى عند هيدجر .

وهنا قد تختلف الوجودية من النزعة الانسانية الطبيعىة . فعندما يقول صاحب النزعة الانسانية : « الانسان مقياس الأشياء جميعا » فإنه يتحدث عن الانسان بوصفه نوعا ، لا عن الناس بوصفهم أفرادا . غير أن الوجودى يرى أن عبارة « الانسان مقياس الأشياء جميعا » ( وهى عبارة تنطوى فى نظره على طنطنة وتفاهة ) لا تعنى قطعا الجنس البشرى بأكمله . فمن المبادئ الرئيسية فى الوجودية القول أن الفرد وحده هو مقياس الأشياء جميعا ولا سيما كل القيم ، فالحياة عملية متصلة من اتخاذ القرارات ، وكل قرار هو فى نهاية الأمر شخصى وعردى . وما حياة الانسان الا مجرد مشروع . وكل منا مهندس ذاته ويناقضها (١٦) .

٢ — يشترك الوجوديون فى القول بأن الوجود الانسانى واقعى بشكل مطلق ، وهو واقع متجدد فى كل لحظة ، يخلق ذاته بشكل مستمر . وهو مجرد مشروع يزداد تحققا فى كل لحظة ، بحيث يظهر فى كل لحظة أكمل من اللحظة السابقة عليها . وهو على هذه الصورة من الواقعية التى تختلف عما كان يعتقد به الفلاسفة بوجه عام . فالانسان عند الوجوديين لم يخلق دفعة واحدة بحيث تصبح طبيعة محددة واضحة منذ البداية ، بل أن وجوده يخلق ذاته فى كل لحظة . فالانسان هو الذى يخلق ذاته بحرية كاملة ، بل الانسان عندهم مرادف لحريته على وجه لا نستطيع معه أن نقول أن طبيعة الانسان محددة قبل أن يوجد ، بل لابد من أن يوجد أولا ثم يحدد هو نفسه بعد ذلك بالاختيارات الحرة التى يتخذها بعد وجوده .

---

(١٦) هنتر ميد : الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ، الترجمة العربية ،

ص ٤٠٧ — ٤٠٨ .

٣ - ويترتب على ذلك أن الوجوديين يأخذون ما يسمى بالوجود بوصفه الموضوع الرئيسي الذي ينبغي أن ينصب عليه البحث • إلا أنهم يحتفظون في معناه ومع ذلك فهو يمثل نمطا إنسانيا خالصا • فالإنسان ( وهو مصطلح يستخدمون مكانه أحيانه ألفاظ « ما هنالك » ، « الوجود » ، « الانا » ، « الوجود لذاته » ) هو الذي يحوز الوجود بشكل فريد • وبمعنى أدق هو لا يحوز الوجود ، بل هو الوجود نفسه • ولو كانت هناك ماهية للإنسان ، لكانت هذه الماهية اما وجوده أو شيئا ناتجا عن وجوده (١٧) •

٤ - أن من الخطأ أن نستنتج من ذلك أن الوجوديين يعتبرون الإنسان مغلقا على نفسه ، بل على العكس من ذلك هو واقع مفتوح وغير كامل • وعلى ذلك فإن طبيعة الإنسان ترتبط ارتباطا تاما بالعالم وبالناس على وجه الخصوص • وقد أقر جميع ممثلي الوجودية بهذا الاعتماد المزدوج ، بحيث يبدو الإنسان مدمجا في العالم • وعلى ذلك فإن الإنسان لا يواجه في كل زمان موقفا مفروضا عليه ، بل يواجه موقفه هو • ومن ناحية أخرى يفترض الوجوديون أن هناك ارتباطا خاصا بين الناس ، وهذا الارتباط هو الذي يعطى للوجود صفته الخاصة • وهذا هو معنى « المعية » togetherness عند هيدجر ، و « التواصل » Communication عند ياسبرز ، و « الائن » thor عند مارسيل (١٨) •

٥ - ينكر الوجوديون التمييز بين الذات والموضوع • لذلك فهم لا يعطون قيمة للمعرفة العقلية بالنسبة للأغراض الفلسفية ، لأن المعرفة الحقيقية لا تتحقق بالفهم ، بل من خلال الواقع الذي يكون موضع خبرة مما •

وهكذا نلاحظ أن الوجودية جاءت رفضا لكل أنواع التفكير المجرد ، وللفلسفة المنطقية و العلمية الخالصة ، وباختصار ، الوجودية هي الاتجاه

Bochenski, p. 159.

(١٧)

Ibid., p. 160.

(١٨)

الذى يرفض « مطلقية العقل » ، ومؤكّد فى مقابل ذلك أن الفلسفة ينبغى أن تتعلق بحياة الفرد وتجربته الخاصة ، وبالموقف التاريخى الذى يجد نفسه فيه . فينبغى على الفلسفة ألا تهتم بالتأمل المجرد ، بل بطريقة الحياة ، فهى ينبغى أن تكون فلسفة تعيننا على أن نعيش . وهذا كله متضمن فى كلمة « الوجود » . ويقر الفيلسوف الوجودى بأن ما أعرفه ليس هو العالم الخارجى من حيث هو كذلك ، بل هو تجربتى الخاصة . فالأمر الشخصى بالنسبة للوجودى أمر واقعى ، وعلى ذلك ينبغى أن تبدأ الفلسفة من خبرة المرء الخاصة ، من معرفته الباطنية الخاصة ، وهذه المعرفة الباطنية هى المجديرة بالعناية والتوسيع والاثراء ، لذلك ينبغى التسليم بها بوصفها أمرا واضحا . أما العقل — كما أشار الى ذلك بعض الوجوديين — يمكن أن يكون مفيدا فى هذا الاتجاه ، ولكن لا ينبغى على الإطلاق أن يكون وصيا أمرا (١٩) .

### الماهية فى سابقة على الوجود :

ونصل الآن الى فكرة جوهرية فى الفلسفة الوجودية يتفق عليها جميع الفلاسفة الوجوديون ، وهى قولهم بأن الماهية essence لا تسبق الوجود existences . فالوجود سابق على الماهية عند معظمهم ، أو الوجود هو الماهية عند بعضهم . فما معنى الوجود ؟ وما معنى الماهية ؟ وأيها يسبق الآخر ؟ .

لعلنا نتفق على أن كل نوع من أنواع الكائنات له طبيعة تختلف عن طبيعة النوع الآخر . فلكل نوع مجموعة من الخصائص التى تميزه عن غيره هذا النوع أو ذاك . فلإنسان طبيعته الخاصة التى نجدها فى كل أفراد من الأنواع ، بحيث إذا ما توافرت هذه الخصائص فى شيء قلنا أنه ينتمى الى هذا النوع أو ذاك ، فلإنسان مثلا طبيعته الخاصة التى نجدها فى كل أفراد الناس ، بحيث إذا وجدت فى كائن ما قلنا عنه



أنه إنسان • ومعنى ذلك الماهية تشير الى الطبيعة الحقيقية للأشياء ،  
فهى تشير الى إنسانية الإنسان ، وحصانية الحصان • الخ • • ، ويمكن  
النظر إليها بصورة مجردة •

أما الوجود فهو — بوجه عام — التحقق الفعلى لأفراد الناس ،  
هو هذا الإنسان المعين الذى أعرفه ، أو فى هذا الحصان الجزئى  
الذى أملكه وأحبه • وسنعود الى الحديث عن الوجود مرة أخرى  
بعد قليل •

والسؤال الآن : هل الماهية تسبق الوجود أم أن الوجود سابق على  
هذه الماهية ؟

يرى الوجوديون أن « ماهية » الأشياء الجامدة — مثل الكرسي —  
لا بد أن تكون سابقة على وجودها • فالكرسي قد صنع على يد شخص  
كانت لديه « فكرة » الكرسي وطريقة صنعه • فوجود الكرسي جاء بعد  
أن تتمثل النجار صورة الكرسي ، أى ماهيته ، واستخدم الأدوات الضرورية  
لاخراج هذه الصورة الى حيز الوجود ، فجاء الوجود هنا لاحقا على  
وجود الماهية فى ذهن النجار • ومثل هذا يقال فى النباتات والحيوانات ،  
فبذرة التوت ، تلك التى تنطوى على خصائص التوت وماهية تسبق  
وجود شجرة التوت ، فالماهية هنا سابقة على الوجود ، لأننا نستطيع  
أن نقتنأ بالصورة التى تكون عليها شجرة التوت من بذرتها •

وباختصار فإن جميع الكائنات تكون ماهيتها سابقة على وجودها  
فيما عدا الإنسان • فإن ماهيته لن تكون سابقة على وجوده • إذ أن  
الإنسان — فيما يقول سارتر — مشروع وجود يحيا ذاتيا ، ولا يوجد  
فى سماء المعقولات مثل هذا المشروع ، والإنسان لا يكون الا بحسب  
ما يتيو به وما يشرع بفعله<sup>(٢٠)</sup> وبهذا الفعل الحر الذى يختار به ذاته  
يخلق ماهيته بنفسه<sup>(٢١)</sup> •

(٢٠) سارتر ، جان بول : الوجودية فلسفة أنساقية ، الترجمة العربية .  
(٢١) ينبغى هنا أن نشير الى أن هناك نوعين من الوجودية : الوجودية =

وينبغي هنا أن نشير الى أن هناك نوعين من الماهية : الماهية العامة والماهية الخاصة . والمقصود بالأولى هى الطبيعة الانسانية أو الصورة الانسانية العامة التى تميز النوع الانسانى من غيره من أنواع الكائنات الأخرى . وهذه الصورة لا دخل للانسان بها ، وهى تكون معروفة قبل أن يولد الانسان . أما الماهية الخاصة فهى الحقيقة الفعلية التى يوجد عليها الانسان فى الواقع ، فكون الانسان خيرا أم شريرا ، وكونه مثقفا أو جاهلا ، وكونه عالما أو طبيبا أو أديبا أو قاتلا أو سارقا ، فهذه كلها تشكل ماهية الانسان الخاصة . وحينما يتحدث الوجوديون عن أن الماهية لا تسبق الوجود فانهم بالطبع يقصدون هذه الماهية الخاصة .

ولكن ما قيمة أن نقدم الوجود على الماهية أو نجعل الماهية سابقة على الوجود ؟ من الواضح أننا لو قدمنا ماهية الانسان على وجوده ، لوضعنا بذلك انسانا مثاليا ، وما علينا سوى أن نجتهد حتى نصبح مشابهين له قدر المستطاع ، ولأصبح وجودنا موجها نحو غاية معينة ، وهى هذه الماهية التى نعبّر عنها بالعدل والخير والفضيلة والسعادة . . . الخ . ولو اعتبرنا جميع الناس مشتركين فى هذه الماهية ، لنتج عن ذلك أن على الجميع أن يوجهوا جهودهم نحو ما يحقق كمال هذه الماهية ، كما نجد ذلك فى البذرة حيث توجد قوة كامنة توجه نمو البذرة حتى تدرك كمالها . وكمالها هو نوع معين من النباتات له ماهية ثابتة معينة تميزه عن باقى الأشياء . كذلك يكون تقدم ماهية الانسان على وجوده بمثابة قوة موجهة للوجود الانسانى .

---

= المؤمنة والوجودية المحددة أو على حد تعبير سارتر : هناك المسيحيون والملحدون ، ويمثل ياسبرز ومارسيل الوجودية المسيحية ، ويمثل سارتر وتلاميذه ( وربما هيجر أيضا ) الوجودية المحددة . إلا أن الوجودية المحددة — لسوء الحظ — هى التى حظيت بالشهرة والانتشار ، حتى كانت تطمس معالم ما يسمونه بالوجودية « المؤمنة » . ونحن هنا سوف لا نميز فى حديثنا بين هذين النوعين ، مادامنا نتحدث عن المبادئ العامة ، وكذلك فإن الانتقادات التى سنوجهها الى الوجودية فستشمل للنوعين .

ألا أن الوجودية جاءت لتقدم الوجود على الماهية ، ولتنكر أن تكون هناك ماهية واحدة ثابتة • فهناك ، فيما يقول الوجوديون ، ماهيات كثيرة تختلف باختلاف الأفراد ، وتتكون من وجود كل فرد • فالوجودية لا تبالى بالماهيات ، ولا تعير أهمية إلا لما هو موجود ، أو كما يقولون الوجود هو ما هو موجود • ومن هنا قيل أن هذه الفلسفة قد أحدثت ثورة فى دراسة الانسان •

وكلمة « الوجود » فى هذه الفلسفة لا يقصد بها ما نعنيه عادة بهذه الكلمة • ويبدو أن من العسير تقديم تعريف دقيق للوجود هنا • لأن الوجود عند الفلاسفة الوجوديين ليس صفة تضاف الى الصفات التى تشكل ماهية الانسان ، بل هو الحقيقة التى تقوم عليها جميع الصفات ، فإذا لم يكن هناك وجود انتفى وجود الصفات • ومن هنا فلا يصح أن تقول : أنا متوسط القامة ، أسمر اللون ، ارتدى رداء رماديا ، الى آخر هذه الصفات ، ثم تضيف الى ذلك قولك اننى موجود ، بل يجب أن تقول أننى لا أكون متوسط القامة ، أسمر اللون ، الى آخر هذه الصفات إلا اذا كنت موجودا ، فنحن لا ندرك الوجود إلا فيما هو موجود ، ولا يمكن ادراك الوجود منعزلا بمفرده • ولا يصح أيضا أن نقول عن الأشياء أنها موجودة ، لأن وجود الأشياء لا يكون بدوننا • فالأشياء لا تصل الى درجة الوجود الحقيقى إلا اذا وقعت لنا فى خبرتنا ، وأصبحت موضوعات لمعرفتنا وشعورنا بها • ومن هنا كان الوجود الحقيقى فى نظر الوجوديين ميزة يمتاز بها الانسان وحده •

ومن هنا عارض الوجوديون « الكوجيتو الديكارتى » : « أنا أفكر اذن فأنا موجود » الذى أراد به ديكارت أن يكون برهانا على وجودنا • إلا أن هذا « البرهان » لا يشير إلا الى ترجيح التفكير المجرد ، ومن هنا كان « همان » — وهو أحد أسلاف الوجودية — على حق حين قال

على عكس ديكارت : « أنا موجود اذن فأنا أفكر » (\*) . بل أن التفكير يتعارض مع الوجود ، وهذا ما تمناه أب الوجودية المعاصرة — كيركجارد — حين قال « كلما أزددت تفكيرا كلما قل احساسى بوجودى » .

### الوجود والحرية :

ان الوجود الحقيقى هو فى نظر الوجوديين — كما أشرنا — ميزة لا يمتاز بها سوى الانسان ، وذلك لأن الوجود الحقيقى يتطلب الاختيار والحرية . ولكن لما كان بعض الناس لا يتمتعون بهذا الاختيار ، فان هؤلاء لا يكون لهم وجود حقيقى . فالأفراد الذين تقودهم الجماعة ، ولا يقومون باختيار حقيقى فانهم — فيما يقول هيدجر — لا يوجدون على الحقيقة ، لأن من يوجد حقيقة هو — فيما يرى سارتر — الذى يختار نفسه بكل حرية ، وهو الذى يكون نفسه ، أعنى هو الذى يكون من صنع نفسه .

فالوجود عندهم ، اذن مرادف للاختيار ، ومن يتوقف عن الاختيار الممر عند مرحلة معينة يتوقف عن الوجود الحقيقى . فنحن — كما يقولون — لا نوجد الا بواسطة التقدم والرقى نحو وجود مزايد ، نحققه بواسطة حرية الاختيار . والتوقف عن الاختيار خيانة للوجود الانسانى ، ولا بد أن يكون ممتنعا . لأننا لى نكون موجودين على الحقيقة لا بد لنا أن نميز بلا انقطاع بين هذا الكائن الذى بلغناه عن طريق اختيار مسبق وبين الكائن الذى نريد أن نكونه . فلا يجوز أن نتوقف عن الوجود كأننا بلغنا مرحلة نهائية ، فالوجود دائما ارتفاع دائم ، وسمو مستمر على ما نحن عليه عند لحظة معينة .

وهكذا نلاحظ أن الوجود عندهم مرتبط ارتباطا وثيقا بالفعل الانسانى والعمل الانسانى ، والممارسة الفعلية لحرية الانسان فى الاختيار والسلوك وليس مرتبطا بالتفكير فى الوجود . لأننى مهما فكرت فى وجودى

فاننى لن أصل الى تعريفه أو احراكه ، لأن الوجود ليس شيئاً من الأشياء  
الجامدة التى يمكننى أن أصل اليها بفكرى ، بل هو قوة متجددة على  
الدوام ، تبدى خلال اختياري الحر فى طريقي نحو التقدم المتواصل .

وعلى ذلك ، فان الصفة الرئيسية للوجود — ان جاز لنا أن نصفه  
بصفة — هى أنه غير قابل للتحديد ، وأنه يستعصى على المعرفة الموضوعية .  
لأننا هنا لسنا بايزاء موضوع من الموضوعات ، وليس أمامنا شيء نعتمد  
عليه لتفسير وجودنا . وكما يقول ياسبرز أننا لا نستطيع أن نتكلم  
الا عن الماضى ، أى عن الوجود الذى أصبح موضوعاً . فالوجود  
يتلاشى اذا لاحظناه .

والآن ، اذا كانت ماهية الانسان تتكامل فى وجوده ، ووجوده يرادف  
حريته ، كانت ماهية الانسان متوقفة على حريته ، لأنه هو الذى يخلق  
ماهية الخاصة التى لا يمكن أن توجد عند أى أنسان آخر ، فهو الذى  
يختار الفرد الانسانى الذى يريده . فما دام الانسان يتمتع بالحرية فى  
اختيار هذا الأمر أو ذاك ، فان من العسير أن نحدد مسبقاً أى الأمرين  
سيختار ، وبالتالي يستحيل التنبؤ بالماهية التى سيكون عليها .

ان الحرية عند الوجوديين هى الوجود الانسانى نفسه ، وليست  
مجرد صفحة مضافة الى هذا الوجود . وفى ذلك يقول سارتر  
« أن الحرية ليست صفة مضافة أو خاصة من خصائص طبيعى ، بل هو  
نسيج وجودى (٢٢) لأن الحرية هى عين الوجود ، بل أن القول بأن الانسان  
موجود يعنى ببساطة أنه حر . وهكذا أصبحت الحرية عندهم وكأنها قدر  
لا سبيل الى الهروب منه . فقد قدر على الانسان أن يكون حراً ، وليس له  
الحرية فى أن يتخلى عن حريته ، فقد حكم علينا بأن نكون أحراراً على  
حد قول سارتر .

---

(٢٢) سارتر : الوجودية فلسفة انسانية ، الترجمة العربية .

الانسان يمر فى كل لحظة من لحظات حياته بمواقف متعددة ، ولا يملك الا أن يختار بينها ، والا كان شأنه شأن حمار «بوريدان» الذى وضع بين حزمتهين من البرسيم ، وتتردد فى اختيار احدهما ، وطال به التردد حتى مات جوعا . فالانسان لا يمكن أن يتوقف عن الاختيار ، ومن خلال هذا الاختيار يختار نفسه ، ويكون رب أفعاله وخالق ماهيته فى حرية تامة . فالانسان ليس شيئا آخر سوى خلق ذاتى ، أى أن الانسان هو الذى يخلق ذاته بنفسه ، لأن وجوده يتوحد مع فاعليته ( أى أفعاله ) ، أر بالاحرى مع أفعاله الحرة . فالانسان ، كما يقول سارتر ، هو ما يفعل ، وما هو الا سلسلة من المشاريع . والوجود الانسانى هو — فى أية لحظة — مشروع متحقق ، يرسمه الانسان بنفسه ، ونزده بحرية تامة . وبعبارة أخرى نقول : ان وجود الانسان الفعلى الخارجى ليس الا مشروعه الأساسى . بيد أن الوضع الفعلى للانسان لا ينطبق أو لا يتطابق أبدا مع امكانياته ، ذلك لأن وجوده يظل دائما وجودا ناقصا ، والنقص عند سارتر ما هو الا تجل للسلب الأساسى الكامن فى الوجود الانسانى . وفى ذلك يقول سارتر فى كتابه « الوجود والعدم » « ان الانية ( أى الوجود الانسانى ) ليست شيئا يوجد أولا ثم ينقصه ، فيما بعد ، هذا أو ذاك ، انها توجد أولا ومنذ البداية كنقص وعلى علاقة تركيبية مباشرة مع ما ينقصها ... والانية تدرك فى مجيئها الى الوجود على أنها وجود ناقص ... والانية تتجاوز مستمرة الى تطابق مع ذات غير معطى أبدا » ( ٣٣ ) .

ان السعى لتحقيق هذه الذات انما يتم باختيار المواقف والأفعال فى حرية تامة ، ويكون الانسان وحده هو الذى يقرر ويختار ما يكون اياه .

وما دام الانسان حرا بهذه الصورة ، فهو اذن مسئول مسئولية كاملة عن أفعاله ، لأنها أفعال آتاهها بحرية تامة ، واختيار كامل . ويرفض

( ٢٣ ) محمود رجب : « سارتر فيلسوف الحرية والاغتراب » ، مجلة الفكر المعاصر ، العدد ٢٥ ، القاهرة ، ١٩٦٧ ، ص ٤٥ .

الوجوديون تبرير سلوك الانسان وأفعاله بعوامل وظروف تتحكم فيه :  
اذ أن حياتنا ، فى نظرهم ، هى كما نختار لها أن تكون . فالجبان هو  
الذى يصنع من نفسه أنسانا جبانا ، والبطل هو الذى صنع نفسه على  
هذه الصورة ، وفى امكان أولهما أن يكف عن الجبن ، وفى امكان الثانى  
أن يتوقف عن البطولة .

وقد يبرر البعض الاتيان بعمل ما بظروف اجتماعية أو عوامل  
وراثية أو بالغواية والاغراء لكى يقتصل من مسؤوليته عن هذا الفعل .  
ان مثل هذه التبريرات مرفوضة عند الوجوديين ، لأن الانسان فى نهاية  
الأمر هو الذى اختار هذا الفعل ، مدركا له تمام الإدراك ، اختاره فى  
حرية كاملة ، وهو بالتالى مسئول عنه وعن نتائجها . ويذكر لنا ياسبرز  
فى هذا المجال قصة مؤداها أن شخصا وقف أمام القاضى يبرر  
ما قام به من فعل رادا ذلك الى ظروف مولده ، والميل الوراثة الشريرة ،  
وغير ذلك من عوامل لا دخل له بها ، ملتصبا البراءة لعدم مسؤوليته عن  
دوانع هذا الفعل . فما كان من القاضى الا أن رد عليه قائلا : اذا كنت  
أنت مجبرا عما قمت به من فعل ، فأنا أيضا مجبر على ادانتك ، لأنى  
مضطر الى أن أحكم عليك بمقتضى ما لدى من قوانين .

ولكن قد يقول قائل : ان هناك من الأمور ما لا يمكننى أن أكون  
حرا بازائها ، وبالتالي لا أكون مسئولا عنها ، لأنها تخرج عن نطاق  
اختياري وحرיתי . فلو كنت ضعيف البنية ، لما كنت حرا فى أن  
أذون مصارعا أو ملاكما ، ولو كنت جاهلا لما كنت حرا فى أن أكون  
عضوا فى احدى الأكاديميات العلمية . . وهكذا . ألم يقل سارتر  
ذئسه ان الانسان حالة تؤثر فيها عوامل عديدة : الطبقة التى ينتهى اليها  
الانسان ، ومقدار مكسبه ، وطبيعة العمل الذى يقوم به ، كما أن عواطفه  
وأفكاره تخضع لتأثيرات متعددة ؟ الا ينطوى وجود الانسان على الموقف  
التاريخي الذى يجد نفسه فيه ؟ .

لقد ذهب « هيجر » الى أن وجودنا هو « وجود مقذوف به فى

موقف تاريخي » لا مهرب لنا منه • ولحماية حريتنا لا بد لنا من أن نقبل هذا الموقف بارادتنا الحرة • فما دمنا لا نستطيع له تغييرا ، فيجب علينا أن نجعله ملنا لنا ، وذلك بتوحيده بوجودنا • لأننا سنبدد طاقاتنا وربما سنقضى على حياتنا لو أننا وقفنا ضد هذه الضرورات الخارجية (٢٤) •

أما سارتر فقد قال : إذا لم يكن في استطاعتنا أن نختار الطبقة الاجتماعية التي ولدنا فيها ، ولا أن نختار تكوين جسمنا وعقلنا ، فإن الموقف الذي نختاره تجاه الطبقة التي نحن فيها ، وتجاه جسمنا أمر راجع إلينا • فالعامل يتأثر بطبقته الاجتماعية ، ولكن هو الذي يعطي معنى لحالته وحالته زملائه ، فهو الذي يهيء للعمال مستقبلا أما برضائه بجهاته الراهنة وأما بالانتصار عليها • وإذا كنت عاجزا — وأنا بالطبع لم أختار نفسي هذه الحالة — فأنا حر في اختيار موقف أقفه تجاه عجزى هذا • ان الحرية هنا تتمثل في الموقف الذي اتخذته تجاه مثل هذه الأمور • فلو بعثت نفسي كعبد ، أو أخضعت ارادتي لحاكم مطلق ، فاني أمارس حريتي في مثل هذا الفعل ، فموقفى تجاه وضعى الذي أنا عليه هو تعبير عن حريتي ومسؤوليتى عما حدث وعما يترتب على ذلك • ولذلك فلا حرية الا من خلال موقف معين اتخذته واختاره بمحض حريتي •

وهكذا فإن الانسان يمارس حريته حتى فى تلك « المواقف النهائية » — بتعبير ياسيرز — التى يصطدم بها الفرد ، ولا يجد منها مفرًا كالميلاد والموت ، وكال ميلاد فى يوم معين ، أو يلد معين ، أو من أبوين معينين ••• فكل هذه المواقف لا تنقضى على حرية الانسان ، لأننى أستطيع أن أمارس حريتي إزاء هذه المواقف ، واستجب لها بشكل حر ، وأصبح مسئولًا عنها • ويقول سارتر : اننى أشعر بالعار لكونى ولدت ، أو أدهش لهذا ، أو اغتبط له ، أو إذا حاولت انقراع حياتى من نفسى ، فاني أؤكد أنى أحيأ ، واعتبر هذه الحياة سيئة ، وهكذا فاني — بمعنى



ما — اختار أن أولد • والمعاجز مسئول عن عجزه ، حقيقة أنه لم يخطر هذه الحالة ، إلا أنه اختار أن يحيا على هذا النحو ، وبهذه الحياة يجعل العجز فعلا من أفعاله ، وتعبيرا عن حريته ، وبالتالي فهو مسئول عنه ، إذ كان بوسعه أن يختار بين الحياة عاجزا وبين عدم الحياة كما ينتحر البعض مثلا •

إن الحرية هنا حرية تلقائية ، وهي تعبر عن تلقائية الإنسان ، ولا وجود لها إلا في الوجدان ، لأنه الجسم خاضع للمتمية التي يخضع لها العالم الطبيعي ، أما الوجدان فهو تدفق حر ، وحرية التدفق هذه هي الوجود ، فلا شيء يوجد قبل الوجدان ، إذ أن الإنسان انما يوجد بواسطة هذا التدفق النحر •

وليست هذه الحرية ميزة تمتاز بها الافعال الارادية فحسب ، بل إن الشعور والعواطف والانفعالات والشهوات هي أيضا حرة ، لأنها مواقف يختارها الإنسان • يقول سارتر : « أن خوفا حر هو دليل على الحرية ، اننى أضع كل حريتي في خوفا ، وتكون لدى حرية » (٢٥) لأننى اخترت لنفسى أن أكون خائفا في ظرف معين • وهكذا تكون حياتنا السيكلوجية كلها حرة ، وهذا الشعور بالرحية هو الذى يولد فىنا شعور بالفزع والقلق والمسئولية •

ولابد لنا من الإشارة هنا الى أن المسئولية التى ترتبط بالحرية ، لا تعنى مجرد أن الإنسان مسئول عن نفسه وحسب ، بحيث تنحصر هذه المسئولية فى ذاته المحدودة ، بل تتعدى ذلك الى جميع الناس ، بحيث يكون مسئولا عنهم بالمثل ، وهذا ما يؤكد سارتر حينما يقول : عندما نقول أن الإنسان يختار ذاته ، انما نقصد بذلك أنه باختياره لذاته يختار أيضا لبقية الناس (٢٦) •

(٢٥) عن سارتر : الوجودية فلسفة انسانية .

Roubiczek, op. cit., p. 123.

(٢٦)

وبهذا تكون مسئوليتنا أكبر بكثير مما نظن ، لأنها تلزم الانسانية جمعاء • فإذا كنت أود القيام بعمل فردى معين كان أتزوج مثلا وأرزق أطفالا ، فإني بهذا لا ألزم نفسي وحدها على اختيار زوجة ، بل ألزم الانسانية جمعاء ، حتى لو كان زواجى متعلقا بوضعيتى أو بهوائى أو برغبتي • وهكذا فأنا مسئول عن ذاتى وعن الجميع ، وإننى لا أخلق صورة معينة للانسان الذى اختاره ، بل باختيارى لذاتى أختار « الانسان » أيضا • ومعنى ذلك أن الانسان يحمل على كتفيه عبء اسالم كله ، فهو مسئول عن نفسه وعن العالم ، لا فى وجودهما ، بل فى كيفية وجودهما ، بمعنى أنه لا يستطيع أن يمتنع عن الشعور بالمسؤولية عما يقع من المخالفات التى تلقىها على كاهله الحوادث وشكل العالم • وهذه مسئولية ينوء بها كاهله ، لأن الانسان حين يدرك نفسه مهجورا ضعيفا بلا حول ولا قوة وحرا ، يدرك نفسه بوصفه الشخص الذى يمنع وجوده (٣٧) •

### الحرية والجبر ( أو الضرورة ) :

والآن ، قد يتبادر الى الذهن السؤال التالى : هل الحرية عند الوجوديين مطلقة ، بمعنى أنها لا تعترف بأى قانون أو الزام أو جبر ؟

وهنا نجد عند الوجوديين الكثير من الأقوال التى تبدو فى ظاهرها وكأنها مناقضة لمفهوم الحرية عندهم • إذ أنهم يربطون بين الحرية والضرورة ، لأن الحرية لا تظهر بصورتها الحقيقية الا فى صراعها ضد الضرورة ، فالحرية المطلقة التى لا تعترض طريقها العقبات حرية خالوية لا معنى لها • ومن هنا ربطوا بين الحرية والضرورة ، وأنكروا أن يكون هناك تعارض بين الحرية والقانون ، لأن الحرية تفترض القانون ، فهو الذى ينظمها ويكفل بقاءها • فلو سلمنا بالحرية المطلقة تماما لكانت

---

(٣٧) ريجيس جوليفيه : المذاهب الوجودية ، ترجمة فؤاد كابل : الدار المصرية للناثف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، ص ٢٠١ •

مرادفة للفوضى ، ولا نعدم شعورنا الحقيقي بالحرية • فشعورنا  
بهرينتنا مرتبط بمعرفتنا وشعورنا بالاسباب والبواعث التي تدفعنا الى  
العمل ، وتتيح لنا الاختيار •

وعلى ذلك ذهب « كيركجارد » الى القول بأننى لا أعرف الحرية فى  
اختيارى الا حينما أسلم نفسى للضرورة ، وحينما أسلم نفسى لها  
أنساها ، وبذلك يكون الاختيار الحقيقى عنده هو الشعور بأننا لا نستطيع  
أن نعمل الا ما نعمله ، أو بعبارة أخرى ، اننى لا أستطيع أن أختار  
الا ما أختار • وهذا يعنى أن الحرية لا تلغى القيود والضرورة ، بل هى  
دائما مرتبطة بتلك القيود والالتزامات ، بحيث لا يمكن أن نفهم الضرورة  
على وجهها الصحيح الا اذا كانت ثمة قيود وضرورة ، بحيث يكون  
الاختيار الحقيقى هو ذلك الذى يبدو فى موقف لا يملك المرء بازائه  
الا أن يختاره •

والى مثل هذا رأى ذهب « هيدجر » و « ياسبرز » • وقد رأى  
ياسبرز أن الاقوال « أنا موجود » و « أنا ملزم » و « أنا أريد »  
و « أنا أختار » كلها أقوال مرادفة للحرية الوجودية ، فلا اختيار بغير  
قرار ، ولا قرار بغير ارادة ولا ارادة بغير الزام ، ولا الزام بغير وجود •

أما بالنسبة لسارتر فقد بدت الحرية عنده وكأنها مطلقة ، لأن  
الانسان عنده سيظل حرا حرية مطلقة حتى وهو فى أشد المواقف قهرا  
وجبرا • « أنه حتى مقابض الجلاد لا تعطينا من أن نكون أحرارا » ،  
والحرية هنا ليست مجرد « الحرية الداخلية » وحسب ، فالعبد حر  
بالفعل فى أن يكسر قيوده ، لأن معنى المقيود لا ينكشف الا فى ضوء  
الهدف الذى يختاره : فاما أن يظل عبدا أو أن يغامر من أجل أن يحرر  
نفسه من العبودية (٢٨) •

---

(٢٨) مجهود رجب ، المقالة السابقة ، ص ٤٩ •

الا أن سارتر يرى أن الحرية لا تنبثق الا من مواقف الجبر والتهور  
وقد عبر سارتر عن هذه القضية أروع تعبير في « جمهورية الصمت »  
عندما كان يصف فترة الاحتلال الألماني لفرنسا ، فيقول ما نصه (٢٩) :

« لم نكن في يوم ما أكثر حرية مما كنا خلال فترة الاحتلال  
الألماني ، فقد فقدنا في أثنائها كل حقوقنا ابتداء من حق الكلام ، كنا  
نتلقى الامانات في وجوهنا كل يوم ، متقبلين إياها في صمت . وباسم  
أى ادعاء أو آخر كنا ننفي بالجملة . وكانت تواجهنا في كل مكان —  
في الجرائد وعلى الشاشة البيضاء — صورتنا الباهتة التي أراد منا  
قاهرونا أن نتقبلها . لهذا كله كنا أحرارا ، فلأن سم النازي قد تسرب  
إلى أفكارنا ، كانت كل فكرة تعد انتصارا ، ولأن البوليس ذا القوة  
الشاملة حاول تكميم أفواهنا بالقوة ، كانت كل كلمة تحمل قيمة اعلان  
المبادئ ، ولأننا قتلنا ، فكل حركة من حركاتنا كانت لها خطورة الالتزام  
الوقور . . . أن سر الانسان لا يكمن في عقدة أوديب أو عقدة نقصه ،  
بل هو حد حريته الخاصة وقدرته على مقاومة التعذيب والموت . . . لقد  
قدمت ظروف النضال لأولئك الذين انخرطوا في سلك الحركات السرية  
خبرة من نوع جديد فهم لم يحاربوا « على المكشوف » مثل الجنود ،  
بل كانوا في كل الظروف متوحدين . . واجهوا التعذيب متوحدين عراة  
في حضرة معذبيهم . . المسؤولية المطلقة في الوحدة المطلقة ، ليس  
هذا هو التعريف الكامل للحرية ؟ من ثم ، أقيمت وسط الظلام والدم  
جمهورية هي أقوى الجمهوريات جميعا ، أدرك كل مواطن من مواطنيها  
أنه قد وهب نفسه للكل ، وحقق كل منهم — في عزلة مطلقة — مسؤوليته  
ودوره في التاريخ . وبالاختيار لنفسه في حرية ، اختار الحرية للجميع .  
هذه الحرية الخالية من المنظمات والجيوش والعساكر كانت مكسبا لكل  
فرنسي ، يثبت دعائمه الروحية في كل لحظة . . لقد كانت جمهورية  
الصمت والظلام » .

---

(٢٩) هذا النص نقله محبوب رجب في مقالة السابق ( ص ٤٩ — ٥٠ )  
من كتاب هاينمان « الوجودية وأزمة العصر » لندن ، ص ١١٣ .

أن مواقف الجبر والقهر هي شروط الحرية ، وكل العقبات والتحديات لحريتنا هي — فيما يقول سارتر — من صنعنا وتظهر معنا . ويذهب الى أن الوضع الذي يقاوم حريتنا لا يمكن أن يكون حجة ضد حريتنا ذلك أن الحرية تنبثق من خلاله (٣٠) .

وهكذا نلاحظ أن الوجوديين يعترفون بما يعترض طريق الحرية من عقبات وتحديات ، ولكنهم سرعان ما يحاولون سحب هذه العقبات والتحديات تحت غطاء حريتهم ، ويجعلون من مواقف الجبر مواقف للحرية .

### عرضية الوجود وعيشة الحياة (٣١) :

إن الحرية وما يترتب عليها من الشعور بالمسؤولية الكاملة عن كل اختيار نقوم به يبعث في نفوس معظم الناس ضيقا وقلقا شديدا ، ولكن لا مهرب للإنسان من هذا « القلق الأخلاقي » ، فالإنسان لا بد أن يعيش مع القلق ، لا على البحث عن وسائل للقضاء عليه ، وهذا القلق ليس هو الهم الذي يشعر به بعض الناس ، بل هو شيء أعمق وأبعث على الخوف : هو الشعور الدائم بأن كل اختيار له دلالة وأهميته ، لأنه يحمل في طياته مسئوليتنا الشخصية الكاملة ، وبذلك يصبح كل اختيار جزءا من تاريخنا و « ماهيتنا » الدائمة .

ألا أن الوجودية تريد من حدة هذا التوتر وهذا القلق حين تصور الكون بأنه عرضي تماما ، وذلك بالنسبة الى تجاربنا المنزلة ، ويترتب على ذلك أن الحياة عبث أو لا معقولة بالضرورة ، ويكون وجود كل فرد أمرا لا تمكنه أية ضرورة .

(٣٠) نفس المرجع السابق ، ص ٥٥ .

(٣١) عرض « هينرييد » في كتابه « الفلسفة أنواعها ومشكلاتها » هذا الموضوع بكثير من الوضوح والعمق ، أنظر ترجمته العربية ص ٤١٦ — ٤١٧ .

ان العالم بالنسبة للوجوديين عارض تماما ، فمن الممكن أن يحدث أى شىء لأى شخص . فمهما تكن القدرة التنبؤية فى المستقبل ، سواء كان ذلك عن طريق العلم أو غيره ، فانها لا تستطيع أن تتنبأ بما سيحدث للانسان ، فتاريخ الحياة فى نظر الوجودى ليس الا سلسلة من الاحداث العارضة ، ذلك لأن الناس الذين نقابلهم ، ونصادقهم ، ونحبهم أو نحاربهم ، كل هؤلاء نلتقى بهم مصادفة . وكثيرا ما يحاول المحبون اقناع أنفسهم بأن القدر هو الذى دبر اللقاءهم ، غير أن هذا وهم . فالناس قد ينتقلون من بيت معين فى حى معين ويجدون فيه السعادة أو الشقاء ، ولو كانت المصادفة قد جلبتهم الى الشارع المجاور ، وأحاطتهم بجيران آخرين وأشخاص آخرين يمكن أن يكونوا أصدقاء أو أحباء لهم ، لكان من الجائز أن تتحول سعادتهم أو شقاؤهم الى عكسها .

ويصور لنا سارتر فى احدى مسرحياته هذا الطابع العرضى للوجود ، فيقدم لنا البطل جالسا فى حديقة ، وفجأة يدرك هذا الطابع العرضى للموقف ، أعنى وجوده فى هذه الحديقة فى هذه اللحظة بعينها ، بل كونه حيا فى هذا العصر بالذات ، فقد كان من الممكن أن يكون فى مكان آخر ، أو كان من الممكن أن يكون فى عصر آخر ، بل ان كونه قد ولد — ومن هذا الأب بالذات وهذه الأم بالذات — انما هو حادث قد وقع بالمصادفة المطلقة ، ولماذا ولد فى بلد معين ، مع أن أبويه كان من الممكن أن يعيشا فى أى مكان آخر ؟ ولماذا نجا من كل أخطار الحياة لكى يصل الى سن النضج ، ونجا من كل أخطار الحرب التى مات فيها عدد كبير من معاصريه ؟

أن جميع هذه الأمور قد حدثت بالمصادفة أو بمجرد « الاتفاق » البحت . وهذه المصادفة هى فى نظر سارتر الصفة الأساسية المميزة لكل وجود .

وتمضى الوجودية فى هذه الفكرة حتى نهايتها المريرة والمؤلمة ، فإن الوجود طالما كان — فى نظر فلاسفة الوجودية — وجود عارض

فإن الحياة لابد أن تكون من قبيل العبث أو اللا معقول — بالمعنى المنطقي لهذه الكلمة ، أعنى أنها غير متسقة مع الحقيقة • فما دام أى شيء يمكن أن يحدث للشخص ، فمن العبث أن نعتقد أن الحياة غاية أو خطة أو نظام عام ، فكل الحوادث التى تؤثر فى حياتنا عشوائية لا يمكن التنبؤ بها ، فنحن نعيش دائما على حافة هاوية من اللا يقين (٣٣) •

ولكن أليس معنى هذا أن الحياة بلا معنى ، ما دامت تفلو من خطة كوشية مدبرة من ذى قبل ؟ وهنا يحاول الوجوديون اعطاء معنى للحياة يجعلها فى نظرهم جدية بأن تعاملش • وهى «الالتزام» ، أعنى امكان وضع الأفراد لأهداف فردية واهدائهم الى غايات « ذاتية » فى الحياة • فالقيم كلها عندهم ليست شخصية أو فردية خالصة فحسب ، بل كل الخطط والغايات تنصف بهذه الصفة • وعلى هذا فاننا لا يمكن أن نجعل للحياة معنى الا اذا أمكننا أن نجد ، بأنفسنا وفى أنفسنا ، معنى ورضا فى أعمال أو أهداف معينة • وهذا يعنى الالتزام بأمر معينة أو مشروع معين نكرس له أنفسنا بكل ما لدينا من طاقة • وهذه الالتزامات لا تكون ثابتة طويلة المدى ، اذ من الممكن أن تتغير ، وهى بالفعل تتغير خلال حياة معظم الناس • ولولا هذه الالتزامات لأصبحت الحياة بلا معنى •

ولكن يجب أن نقتنبه — فيما يرى الوجوديون — الى أن الشعور بوجود معنى لشعور ذاتى محض • فمن الوهم أن نتصور أن الكون معنى بالالتزاماتنا وما تجلبه لنا من الرضا • كما أن من أفدح الأوهام أن نتصور أن « المجتمع » و « الناس » معنيون بهذه الأمور بدورهم • فكل منا يقف وحيدا ، قد يكون هناك آخرون يسيطروننا نفس المشروع ويعملون لنفس الأهداف ، ولكن اذا توقف نشاطنا ( أو حتى توقفت حياتنا ) لنضم الباقون صفوفهم ، واستمرت الحياة فى طريقها • وبهذا المعنى يكون كل منا غير ضرورى ، ومن الممكن الاستغناء عنه • وكما تشير الشخصيات فى كتابات

(٣٢) انظر فى ذلك ايضا :

سارثر فى أحيان كثيرة ، فان الفرد عندما يموت تظل قطارات « المترو » مزدحمة ، والمطاعم مليئة ، والروؤوس تكاد تنفجر من فرط اهتمامها بالمشكلات المتأفة . بل أن الحرب الواسعة النطاق ، التى تقتل الملايين ، تترك العالم دون تغيير كبير ، فسرعان ما يتكاثر السكان بحيث يعوضون النقص وزيادة ، وتظل الحياة مستمرة فى طريقها « لا الى مكان » ، أى أنها لا تتجه الى هدف محدد .

وهكذا يقف الانسان وحيدا فى هذه الحياة ، يأتى وحيدا ، ويموت وحيدا ، ويموت وحيدا ، ليس لحياة معنى اللهم الا فى هذه القرارات الفردية والالتزام الشخصى والمشاعر التى ترضيه ، وفى وسعنا أن نلخص القضية الرئيسية للوجودية المعاصرة بما قاله أحد روادها المسيحيين وهو « بسكال » : « ما أنا ؟ أنا فى نظر الكون لا شىء » ، وفى نظر نفسى كل شىء » . فكل ما نقوم به هو أمر شخصى ، لأنه نتيجة تاريخ فردى ، وتعبر عن مشروع حياة فردية .

### مناقشة وقـد :

قد يكون من مزايا الوجودية اهتمامها بالانسان ومشكلاته الفعلية التى طالما أهملها الكثيرون من الفلاسفة الذين راحوا يبحثون عن مشكلات « الانسان العام » وحسب ، ويضعون ذلك فى صيغ مجردة قد لا تمس صميم الوجود الفعلى للحياة الانسانية كما يحياها أفراد الناس . فجاءت الوجودية لتضع هذا الجانب فى بؤرة اهتمامها منادية بحرية الانسان ومسئوليته ومبرزة مشكلاته كما يشعر بها ويحياها بالفعل ، أو على الأقل ، هكذا كان تصورنا وحققنا .

ولكن ما من فلسفة أنهالت عليها قصائد المديح بقدر ما أنهالت على الوجودية ، ولكن ما من فلسفة تعرضت للهجوم بقدر ما تعرضت له الوجودية وقد جاءت هذه الانتقادات من مصادر شتى متناقضة : من الماركسيين ، ومن المؤمنين ، والمثاليين ، والتجريبيين ، ومن غير هؤلاء



وأولئك من أصحاب الاتجاهات الفلسفية المعاصرة • الا أننا هنا سنشير باختصار الى أهم الانتقادات التي نراها من وجهة نظرنا انتقادات صحيحة ونوجز ذلك على الوجه التالي :

أولاً : ان الفلسفة الوجودية نزعة فردية متطرفة ، تحصر الانسان في ذاتيته الفردية ، ولا تعير اهتماما يذكر بالمجموع وبالانسان من حيث هو انسان • وهذه حقيقة يعترف بها الوجوديون أنفسهم ، الا أنهم يفسرونها تفسيراً مختلفاً عما نفهمه من « الذاتية » • فيقول سارتر « اذا ما كانت الذاتية منطلقاً لنا ، فان ذلك يرجع لأسباب فلسفية بحتة ، وليس لأننا برجوازيون • أننا نريد نظرة مستندة الى الحقيقة ، لا مجرد نظريات جميلة مليئة بالأمل ينصدم بها الأساس الواقعي » (٣٣) • وهذا الاعتراف من جانب سارتر يؤكد بأن منطلق الوجودية هي الذاتية التي يدعى أنها مستندة الى الحقيقة • وكأن هذه الفلسفة اذن تبدأ بفكرة مسبقة ، أو افتراض أولى وهي أن الحقيقة الواقعية الوحيدة هي « الذاتية » ، وبذلك تنكر أية حقيقة يمكن أن يقال عنها أنها انسانية عامة ، ما دامت كل الحقائق لابد أن تكون فردية خاصة • فهل يمكن أن نقام على الذاتية الانسانية فلسفة تعبر عن حقيقة الانسان وطبيعته ؟

ان الوجودية جماعت كرد فعل للموضوعية التي سعى اليها فلاسفة القرن التاسع عشر باعتبار أنها الصورة الوحيدة الممكنة والصحيحة للمعرفة بما هي ذلك من تطرف نحو النزعة العلمية المادية ، ولكن مما لا ريب فيه أن رد الفعل كان ينطوي على تطرفاته ، ولقد لاحظ «امانويل موفيه» بحق أن «ردود فعل التوازن تبدأ دائماً بتطرف مضاد» • والوجودية قد قامت لتعارض المادية بالقول بأن العالم التي تبدو موضوعيته متكئة ساحقة هو نفسه من «أجل الانسان» ، فأكد سارتر: «هيدجر وغيرهما على أن «العالم انساني» ، ولكن هل هو انساني فحسب ؟ ، الا نلاحظ هنا انتقالاً خطيراً يتجاوز الحدود ، فالعالم الذي هو انساني

---

(٣٣) ريجيس جوفليه : المذاهب الوجودية ، ص ٣١٥ •

يصبح انسانيا فقط ولا شيء غير ذلك . ان الذاتية في حركتها ضد المسادية  
تبتلع الموضوعية وتلتهمها ، فتجىء غزوة ذاتية متطرفة تطمس معالم أية  
حقيقة تحتفظ بها أشياء العالم للانسان المرتد الى ذاته . ألم تؤد آراء  
سارتر وغيره الى تطهير الذاتية من كل عنصر موضوعي الى درجة تستحيل  
معها تلك الذاتية الى مجرد عدم .

**ثانيا : ان الفلسفة الوجودية نزعة تشاؤمية انهزامية ، تتشدد في**  
القول بأن الانسان مقذوف به في هذا العالم رغما عنه ، ويترك هذا  
العالم رغما عنه ، ويعيش حياته كلها في ضجر ، وسأم ، وقلق ، وندم ،  
ويأس . ينظر الى الآخرين على أنهم هم الجحيم بعينه ، وينظر الى  
حياته على أنها عبث ، ووجوده عبث بل حريقه عبث في عبث . وهكذا ينتهي  
الأمر بالوجودية وخاصة تلك الوجودية المحددة الى العدم . فما هو ذا  
سارتر يضطر الى القول : « أن جميع الكائنات الموجودة قد جاءت الى  
الوجود بلا سبب وتواصل وجودها خلال الضعف ثم تموت بالمصادفة ...  
ان الانسان عاطفة فارغة ، فلا معنى في كوننا نولد ، ولا معنى في كوننا  
نموت » . وما هي ذي رفيقته « المخلصة » سيمون دي بوفوار تقول  
بدورها : « انفى عبثا أنظر الى نفسي في المراة ، أحكى لنفسي قصتي ،  
انفى لن أستطيع أن أقفز خارج نفسي كموضوع تام ، انى أخترت في  
نفسى الخواء الذى هو نفسى ، فأشعر بأننى لا أكون » وما هو ذا مرة  
ثالثة « هيدجر » يقول « فى نفسى قلب الوجود ، يكون العدم كائنا مذابا  
فى العدم » (٣٤) . فأى انهزامية وأى تشاؤم ذلك الذى يبدو فى هذه  
الأقوال وأمثالها كثير ! ناهيك عما فيها من أفكار الحادية مفعجة  
( سنعود اليها بعد قليل ) . أتدعى الوجودية على لسان سارتر أنها فلسفة  
انسانية ؟ أى فلسفة انسانية تلك التى ترمى بالانسان فى خضم اليأس

---

(٣٤) هذه النصوص مأخوذة عن :

Roubiczek, p. 125.

والقلق ، يجتر الهم اجترارا حسرة على حياته المعبية ووجوده الذى يخلوا من كل غاية وحذف ! الا نكون على حق حين نصلها بأنها  
تساؤمية لا انسانية ؟ !

**ثالثا :** ان مفهوم الوجوديين للحرية ينطوى على كثير من المفارقات .  
فالحرية كما تتضح عندهم تبدو وكأنها مطلقة تقترب من الفوضى . ويبدو  
أنهم قد أحسوا بما فى ذلك من مفاجاة للحقيقة ، فراحوا يربطون بينها  
وبين نقيضها اعنى الضرورة تارة ، والالتزام تارة أخرى ، حتى يصفون  
عليها شيئا من المعقولة . الا أن القارئ لهم يشعر بمثل هذه  
المفارقات ، وبخلو حديثهم عن المصدق والواقعية على حد سواء . ففى  
النص الطويل الذى قدمناه من « جمهورية الصمت » لسارتر نجد كيف  
يمكن أن تزداد حرية الانسان فى ظل الاحتلال ، ويشعر الانسان بحريته  
وهو مهدد بسلاح القاهرين ؟ وكيف يشعر الانسان بحرية وهو مكبل  
بالاغلال ؟ أين هى تلك « الواقعية الانسانية » التى يتشدد بها الوجوديون ؟  
وحتى ولو صح ذلك ، الا تكون الحرية هنا مطلقة تماما ؟ يبدو أن هذا  
ما فهمه سارتر بدليل ثورته على كل ما يقيد الحرية ، سواء كانت تلك  
القيود نظما سياسية أو تقاليد اجتماعية أو أديان لها قدسيته . وهذا  
ما نلاحظه فى جميع كتابات سارتر ورواياته من أمثال « وراء الستار »  
و « انتهت الألعاب » و « الذباب » . وهكذا تتمزج الحرية بالفوضى ،  
لأنها تصبح بلا ضوابط اللهم الا الحرية نفسها . ولا نجد غرابة بعد هذا  
فى اتهام الوجودية بالاباحية والسلوك الفاضح الذى لا تحكمه  
مبادئ أو قيم .

**رابعا :** ان الحرية قد توجد لدينا على صورتين يمكن أن نطلق عليهما  
بشئ من التقريب « حرية الاختيار » و « اختيار الحرية » . فلو كنا  
أحرارا لموجب أن نكون لدينا حرية فى الاختيار . الا أننا قد نقوم باختيار  
يجعلنا بالفعل أحرارا ، أو أن نقوم باختيار خاطئ يؤدى بنا الى فقدان  
حريتنا . فالحرية هى صدور الفعل عن ارادة حرة ، فوجب أن تكون

لدينا الإرادة في اختيار الفعل الذي يتفق وطبيعتنا الحقيقية • وعلى سبيل المثال ، فإننا لو اخترنا المال أو القوة ، لقادنا هذا الاختيار الى فقدان الحرية ، لأنه يضطرنا الى القيام بأفعال مناقضة لانسانيتنا الجوهرية الا أن الوجوديين لا يقولون الا بأننا يجب أن نختار ، ولكن لا يجب أيضا أن نختار النوع الصحيح من الحرية والفعل<sup>(٣٥)</sup> •

**خامسا :** ان « وجود » الانسان ينطوى على الموقف التاريخي الذي يجد الانسان نفسه فيه • وهذا ما اضطر الوجوديين الى أن يتنبهوا الى التعديلات الخارجية للحرية • فقال هيجر بأننا لا نستطيع أن نغير الموقف التاريخي الذي نوجد فيه ، ولذلك لابد أن نجعله ملكا لنا • أما سارتر وتلاميذه ، فإنهم لا يواجهون الموقف التاريخي ، بل يتمثلون اليأس ، فيقذفون بأسهم الى الواقع الخارجى ، ويجعلون الموقف التاريخي موقفهم الخاص بالاستسلام لليأس • ولهذا قال سارتر « ان خوفاً حر وهو دليل حريتي ، فأنا أضع كل حريتي فى يأس وتكون لدى الحرية » • والسؤال الآن : هل استطاع الوجوديون أنفسهم أن يجعلوا المواقف التاريخية مواقفهم الخاصة ؟ ان تاريخهم يثبت لنا عكس هذا • فقد كانت قرارات كل من هيجر وسارتر السياسية موضع ريب • ولم يكونا على يقين من مواقفهم بدليل أن هيجر قد أصبح نازياً لفترة من الزمن ، ثم ترك النازية وأعلن عداؤه لها • وأصبح سارتر شيوعياً ثم ترك الحزب فى نهاية الأمر • فلم يستطع أى منهما أن يجعل الموقف موقفه الخاص ، فهما قد استسلما له ، لأن حكمهم التاريخي يفتقر الى أى أسس حقيقية • فضلاً عن أن الوجوديين لم يعطوا اهتماماً كبيراً بالعلم ، وبذلك تركوا هذا النضر الأهم فى موقفنا الحاضر دون أى اعتبار<sup>(٣٦)</sup> • مما يدل على عدم واقعية نظرتهم ، وهم أولئك الذين جاءوا ليدرسوا المشكلات الفعلية للانسان الفعلى •

Ibid., pp. 122 - 123.

(٣٥)

ibid., 123.

(٣٦)

**سابعاً :** أن جميع هذه الأخطاء انما ترجع الى الفشل فى جعل الموضوعية فى خدمة المنهج الذاتى . فقد هاجم الوجوديون أولئك الفلاسفة الذين ركزوا على الماهية . الا أنهم غلوا فى القول بعدم وجود ماهية للانسان سابقة على وجوده . اذ أننا لا يمكن أن نستبعد الماهية ، لأننا لو فعلنا ذلك لأصبح الوجود خالياً من كل مضمون . فمن الخطأ البين أن ينظر الى الانسان على أنه كائن غير محدد بشكل كامل ، أى بوصفه مادة قابلة لأن تتحول الى أى شئ والا لما وجدنا سبباً فى أن نطلق عليه كائناً « انسانياً » . ولما كان بالنسبة لنا مفهوم على الاطلاق . كما أننا لابد لنا من أن نواجه الواقع الخارجى الذى لابد أن نؤقلم حياتنا له ، وبالتالي يكون مفهومنا لنا ، كما نفهم الموقف التاريخى تماماً . فإذا ما اختلفت الماهية ، اختلفت معها كل شئ متعين يمكن أن يقودنا الى فهم الوجود ، مثل الخصائص التى يتميز بها الانسان والحرية والتسامى والواقع الخارجى بل وخصائص الموقف التاريخى نفسه .

**سابعاً :** لقد حاول الوجوديون التهرب من العدم ، فأراد سارتر — مثلاً — أن ينقذ كرامة الانسان ويضعه أمام مسؤوليته . ولكن كان الفشل المحزن حليفه . وقد عبر سارتر عن يأسه هذا فقال : « اذا لم يكن الانسان الا صانع نفسه ، واذا لم يكن فى صنعه لنفسه يفترض مسؤوليته للجنس كله ، واذا لم تكن هناك قيمة ولا أخلاقية موضوعة بشكل « أولى » ، بل اننا — فى كل حالة — اذا كان علينا أن نقرر بمنردنا دون أى أساس وبدون ارشاد . فكيف نفشل فى الشعور بالقلق حين يجب علينا الفعل . ان كل فعل من أفعالنا انما يضع فى خطر معنى العالم ومكانة الانسان فى الكون . فبكل فعل من هذه الأفعال — حتى حينما لا نكون على قصد — انما تشكل مقياساً للقيم الكلية ، فكيف يمكن إذن افتراض أننا سوف لا نكون فى قبضة الخوف تجاه مثل هذه المسؤولية الكلية » (٣٧) .

---

(٣٧) هذا النص مأخوذ من المصدر السابق ، ص ١٢٧ .

ونلاحظ هنا استخدام سارتر الكثير لاداة الشرط « اذا » ومع ذلك فهو يسلم بأننا يمكن أن نحقق نتائج مطلقة ، لأن الانسان يخلق ذاته ، ومسئوليته « كلية » . والآن ، هل يمكن أن تكون هناك مسئولية كلية ؟ اننا من الصعب أن نقصور كيف يمكن للفرد الجزئى أن يقرر للجنس كله ، وللجميع لأن الفرد الجزئى انما يقرر لنفسه ، كما يقول لنا الوجوديون . فقد تكون أفعالنا خاطئة فتعرض الجنس البشرى للخطر ، أو حتى أفراد المجتمع ككل . ان الانسان قد لا يقرر الال نفسه ، أما قبول ما يقرره من جانب الآخرين فلا يعتمد على الانسان . وهذا هو الدرس الذى يعلمه لنا الواقع الذى تدعى الوجودية أنها مرتبطة به .

**ثامنا :** ان الوجودية تنشد خرى الانسان ، وتظهر فى كل مكان ما هو قذر ومريب ، وتهمل الجانب النير المضيء من طبيعة الانسان فى زاويته الجميلة الضاحكة . فهي تنس الجمال فى الأشياء ، وتنس ابتسامة الطفل البرى ، ولا ترى فى الحياة سوى جانبها المظلم . وبذلك تبتعد عن التضامن البشرى ، وت عزل الانسان عن العالم ، وتحصره فى وجوده الفردى ، وفى عزله المميتة ، كما تجعل الانسان عاجزا عن التضامن مع سائر الناس الذين هم خارج « الانا » أو « الذات » ، وهذا ما يضيف على هذه الفلسفة صفة الال انسانية التى لا ينبغى أن تكون فى مذهب غلسكرى يدعى الانسانية (٣٨) .

ان التشديد على الجانب السئ من حياة الانسان كان له أثره القبيح فى الحياة الاجتماعية ، وهذا ما جعل الناس ينشدون فى الوجودية تبريرا لكل ما هو قذر وقبيح ، ويبررون بها كل أفعالهم الفاضحة . بل وقد أدت الى انتشار الانحلال الخلقى ، والتصرفات الشاذة التى تمثلت فى حانات الليل ووادى العراء ، وكل ما هو قبيح من الناحية الخلقية . ويروى سارتر نفسه عن سيدة كانت كلما أتت بفعل غير لائق تعتذر عن

---

(٣٨) البر نمر نادر : الفلسفة الوجودية وتطبيقاتها الاجتماعية .

ذلك بقولها : « معذرة ، أظن أنني أتصرف كالوجوديين » ، كان الوجودية والمقابلة شيء واحد •

حقيقة قد يقال ان الوجودية قد لا تكون مسئولة عما ارتبط بها من أفعال سيئة ، فهم لم يقصدوا الى أن تؤخذ فلسفتهم بهذا التطبيق • ولكن يبدو أن الوجودية يآرائها المتحررة عن كل عرف وتقليد ، وإعلاء من حرية الانسان بصورة تقترب من الفوضى ، قد تكون مسئولة عن فعل من الأعمال التي كانت تأتينا هذه السيدة التي تحدث عنها سارتر ، حتى ولو لم تكن في نية الوجوديين أن يساء فهم آرائهم بهذه الصورة • فقد قيل بحق ان الطريق الى جهنم مفروش بالنيات الحسنة • فإذا لم تكن الوجودية مسئولة عن تلك التصرفات بشكل مباشر ، فهي على الأقل تشارك في المسؤولية عنها بشكل غير مباشر •

ثامساً : ان الوجودية — وأقصد هنا الوجودية الملحدة التي كان لها حظ الانتشار للأسف الشديد — قد حاولت القضاء على القيم الروحية بالغاء الدين ومبادئه ، مكثفية بالانسان وحرية • لقد قنع الانسان من قديم الزمان بأنه نصف اله ، الا أن انسان الوجودية أبى الا أن يكون الهًا كاملاً ، فنادى بموت الاله على لسان سارتر ونيشة وغيرهما من الوجوديين الملحدين • ولا أجد هنا رداً على ذلك الا قول من قال : « اذا كان الله — سبحانه وتعالى — غير موجود فقد أصبح كل شيء مباحاً » حتى ما ارتبط بهذه الفلسفة من أعمال لا تليق بكرامة الانسان •

ولكن قد يبدو الوجودية مع ذلك كله حلماً لذيذاً لو تحقق لبلغت الانسانية أوج سعادتها • ان أن طبيعة الانسان وما تنطوى عليه من ميول وغرائز لا يمكن صدحها بالحرية ، بل يمكن صدحها بواسطة الماهيات التي ألغاهها سارتر ، وأعني بها هنا المثل العليا ، والقوانين والنواميس • وباختصار الشريعة الدينية والعقلية لأن كلاهما مكمل للآخر •

اننا لا نهدف هنا الى هدم الوجودية بجرة قلم ، أو بجملة واحدة • فقد يكون فيها من الأفكار القيمة الخاصة بالمجتمعات لاسيما مقاومتها

لكل ضغط على حرية الأفراد والشعوب • ومن منا لا يرضى بهذه الحرية ، ويسعى الى أن ينشدها ، الا أننا ننشدها جميعا لكل الناس فى حدود العقل ، وفى حدود مثل عليا اجتماعية ودينية وسياسية ، لأن الانسان ليس كالحيوان يعيش ليتمتع بالحياة فحسب ، والحياة فى رأى سارتر هى حرية الانسان •

اننا نقول له : نعم ، هى الحرية ، ولكن للوصول الى مثال أعلى ننشده ، ينشده كل منا ، وينشده المجتمع ككل • وعلى المجتمع أن يعاون كل فرد من أفراده للوصول الى مثله الأعلى ، وهو تطبيق كل ما فى طبيعة الانسان من ميول جسيمة وعاطفية وعقلية وارادية فى حدود النظام • وإذا ما وضعنا نصب أعيننا هذا كله تيجر حلم سارتر اللذيذ • ووهمه الكبير •

فلا شك أن المثل العليا الانسانية التى كان ينشدها الفلاسفة من قديم الزمان والمثل العليا التى جاءت بها الأديان كقيلة بوضع الانسان فى مكانه اللائق به بين مخلوقات الله •

ولا ندري هنا كيف يستقيم أمر الأفراد والجماعات بدون هذه القيم ، والمثل العليا التى حاولت الوجودية القضاء عليها •





## الفصل الرابع

### البنوية STRUCTURALISM

#### معنى البنية :

كانت الوجودية — كما عرفنا فى الفصل السابق — هى الفلسفة السائدة فى عالم الفكر خلال الخمسينات ، وأوائل الستينات من هذا القرن ، حيث اكتسبت فى ذلك الحين شهرة لم تنلها أية فلسفة من قبل . ولكن يبدو أن « موضة » الوجودية — شأنها فى ذلك شأن كل « موضة » — وقد استنفذت أغراضها . وأصبح الحديث عن الوجودية موضع مل فكري على وجه أصبح معه الاتيان بـ « موضة » جديدة أمرا لا مفر منه . وهنا ظهرت البنوية تسمى لأن تأخذ المكنة التى تحتلها الوجودية ، وتعال ما كان للوجودية من مجد وشهرة ، ومن هنا قيل أن البنوية هى فلسفة ما بعد سارتر. والوجودية .

وهكذا أصبح لفظ « البنية » Structure . فى السنوات الأخيرة وخاصة فى فرنسا — « موضة » أو « تقليعة » . أو — إن شئت قلت — « بدعة » يتحمس لها كل الفرسان ، وتتردد على كل لسان . أجل فإن « البنية » لم تعد مجرد مفهوم علمى فلسفى يجرى على أقلام علماء اللغة وأهل الانثروبولوجيا وأصحاب التحليل النفسى وفلاسفة « الابستمولوجيا » أو المهتمين بشئون الثقافة فحسب ، بل أصبحت أيضا « المفتاح العمومى » الذى يعيب به رجل الأعمال والنقابى ورجل الاعلام والمربى والنحوى والناقد الأدبى والمخرج السينمائى والقصاص ومصمم الأزياء والمهتم بشئون الطهو . . الخ . . ولا شك فى أن هذه « التطبيقات » التى عرفها منهج التحليل البنوي هى التى جعلت من « البنية » كلمة واسعة فضاضة لا تكاد تعنى شيئا لأنها تعنى كل شئ (١) .

(١) زكريا ابراهيم : مشكلة البنية ، مكتبة مصر — القاهرة ( بدون

تاريخ طبع ) ، ص ٧ — ٨ .

وقد تبجو كلمة « البنية » — التي جاء منها لفظ « البنيوية » — كلمة عادية مألوفة لنا تقترب في أذهاننا من معنى « الشكل » أو « الصورة » . ولعل هذا هو ما دفع ببعض الباحثين الى القول : « كل شيء — الا أن يكون معدوم الشكل تماما — له « بنية » ، ومن ثم لا يضيف هذا اللفظ شيئا الى ما في ذهننا سوى ملاحظة مستلذة » (٢) .

وعلى أى حال فان لفظ « البنية » Structure في اللغة الانجليزية أو ما يناظره في اللغات الأوروبية فهو مشتق من الفعل اللاتيني Struere بمعنى « يبنى » أو « يشيد » . فحين يكون للشيء « بنية » فان معنى ذلك أنه ليس بشيء « غير منتظم » أو « عديم الشكل » ، بل هو موضوع منتظم له صورته الخاصة و « وحدته » الذاتية . وهنا يظهر ضرب من المقارب بين معنى « البنية » ومعنى « الصورة » ، ما دامت كلمة « بنية » تحمل في أصلها معنى المجموع أو « الكل » المؤلف من ظواهر متماسكة يتوقف كل منها على ما عداه ، ويتحدد من خلال علاقته بما عداه .

أما في لغتنا العربية فان لفظ « البنية » مشتق من الفعل « بنى ، يبنى ، بناء وبنية ، وبنية » وقد تكون « بنية » الشيء — في العربية — هي « تكوينه » ، ولكن قد تعني أيضا « الكيفية التي شيد على نحوها هذا البناء أو ذاك » ، ومن هنا نتحدث عن « بنية المجتمع » أو « بنية الشخصية » أو « بنية اللغة » . وحين كان أهل اللسان العربي يفرقون في اللغة بين « المعنى » و « المبنى » فانهم كانوا يعنون بكلمة « مبنى » ، « ما يعنيه اليوم بعض علماء اللغة بكلمة بنية » (٣) .

هذا من الناحية اللغوية . أما اذا نظرنا الى معنى « البنية » من الناحية العلمية والفلسفية ، فاننا نجد أمانا عدة تعريفات لهذه الكلمة :

(٢) جان هارى لوزياس : البنيوية ، ترجمة ميخائيل مخول ، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، دمشق ، ١٩٧٢ ، ص ١١ .

(٣) زكريا ابراهيم : مشكلة البنية ، ص ٣٣ .

فيقدم لنا « لالاند » تعريفا لها فيقول « انها نسق أو كل مؤلف من ظواهر متضافرة بحيث تكون كل ظاهرة فيها تابعة للظواهر الأخرى ، ولا يمكن أن تكون ما هي عليه الا في علاقتها بتلك الظواهر » (٤) . وفي هذا المعنى تكون البنية نسق متكامل من الظواهر التي ترتبط فيما بينها بعلاقات محددة ، وهذه العلاقات هي التي تعطى لهذا النسق وحدته وتوضح وظيفته ، ولا يمكن فهم أية ظاهرة فيها بمعزل عن الظواهر الأخرى داخل النسق ، اذ لا قيمة للعناصر المكونة للبنية الا بالنظر الى العلاقات القائمة بينها والتي تربط هذه العناصر بعضها الى البعض الآخر ، وتؤلف بينها في نسق محدد أو منظومة محددة .

ولعل أبسط تعريف لمفهوم « البنية » هو أنها « نسق أو نظام من المعقولية » اذ أن البنية ليست مجرد صورة للشيء أو هيكله أو وحدته المادية أو التصميم الكلي الذي يربط أجزائه بحسب ، بل هي أيضا « القانون » الذي يفسر تكوين الشيء ومعقولية . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول أن البنويين حين يبحثون عن بنية هذا الشيء ، أو ذاك ، فإنهم لا يتوقفون عند المعنى التجريبي الذي يضعه الواقع بين أيدينا على نحو مباشر ، وكأن كل ما يهمهم هو الوصول الى ادراك العلاقات المادية الظاهرية التي تحقق الترابط بين « عناصر » المجموعة الواحدة ، بل انهم يهدفون أولا وقبل كل شيء الى الكشف عن النسق العقلي الذي يزودنا بتفسير للعمليات الجارية في نطاق مجموعة بعينها (٥) .

ويقدم لنا « كلود ليفي شتراوس » Claude Lévi - Strauss — زعيم هذا الاتجاه — تعريفا للبنية يقرر فيه ببساطة أن « البنية » تحل أولا — وقبل كل شيء — طابع النسق أو النظام ، فالبنية تتألف من عناصر يكون من شأن أي تحول يعرض للواحد منها أن يحدث

(٤) نفس المرجع ، ص ٣٥ — ٣٦ .

(٥) زكريا ابراهيم : مشكلة البنية ، ص ٣٣ .

تحويلاً في باقي العناصر الأخرى . ويشرح لنا ذلك فيقول : إن عالم الاجتماع الذي يواجه كثرة من الظواهر الاجتماعية من طقوس وعقائد وأساطير . الخ . سرعان ما يتحقق من أن كل هذه الظواهر تعبر بلغة خاصة عن شيء مشترك بينها جميعاً ، وليس هذا الشيء المشترك على وجه التحديد سوى « البنية » ، أعني تلك العلاقات الثابتة القائمة بين حدود متنوعة تنوعاً لا حصر له . وهذه الحدود هي الظواهر التجريبية أو — إن شئت قلت — « المظاهر » . إلا أن حقيقة هذه المظاهر — فيما يرى ليفي شتراوس — لا تتمثل في ظاهرها على نحو ما تبدو عياناً للملاحظ ، بل تكمن في مستوى أعمق من ذلك بكثير ، ألا وهو مستوى « دلالتها » . ولا تظهر هذه الدلالة إلا في العلاقات القائمة بين الأشياء . وهذه العلاقات أبسط من الأشياء نفسها . ولذلك كان أهم ما تتميز به الواقعة الطمعية هو أنها تبدو لنا على صورة علاقات ، وبالتالي فهي توجد في حالة استقلال عن ظواهر الأشياء ، أن لم نقل أنها تكمن خلف أو تحت الظواهر نفسها . وهذا هو ما يمكن أن يسمى بعملية التبسيط العلمي (٦) .

ولعل من أهم التعريفات التي قدمت للبنية هو ذلك التعريف الذي قدمه لنا « جان بياجيه » اذ يقول : « إن البنية هي نسق من التحولات ، وبمقدار ما يكون نسقاً — وليس مجرد تجمع من العناصر وخواصها — تكون هناك قوانين لهذه التحولات . فمن شأن البنية أن تظل قائمة وترداد ثراء بفضل الدور الذي تلعبه قوانين تحولاتها نفسها ، دون أن يكون من شأن هذه التحولات أن تؤدي إلى نتائج تخرج عن حدود النسق ، أو أن تستعين بعناصر خارجة عن هذه الحدود . وباختصار فإن مفهوم البنية ينطوي على أفكار ثلاثة رئيسية : فكرة الكلية Wholeness ، وفكرة التحول Transformation وفكرة التنظيم

(٦) نفس المرجع ، ص ٣٥ — ٣٦ .

الذاتي (٧) Self - regulation ولنقف قليلا عند هذه الافكار الثلاث عند بياجيه \*

## ١ - الكلية :

وهي العلامة المميزة للبنيات ، وهي تكاد تكون بديهية لا تحتاج الى تفسير ، ما دام جميع البنويين سواء من الرياضيين أو اللغويين أو علماء النفس أو غيرهم - يمتدحون صراحة بذلك المتعارض القائم بين البنيات Structures والمجموعات التراكمية aggregates على أساس أن الأولى تمثل « كلات » wholes ( جنح « كل » ) بينما الثانية تتشكل من عناصر تكون مستقلة عن المركبات التي تدخل فيها . الا أن هذا التمييز لا يعنى بالطبع انكار العناصر الى تؤلف البنية ، وكل ما هنالك أن عناصر البنية محكومة بقوانين ، وهذه القوانين هي التي تغطي للبنية صفة الكل أو النسق من حيث هو كذلك . وفضلا عن ذلك فإن القوانين التي تحكم تركيب النسق لا يمكن ردها الى الارتباطات التراكمية للعناصر التي تؤلف النسق ، بل هي التي تضى على الكل خواص « الكل » باعتبارها متميزة عن خواص عناصره (٨) . ومن الواضح هنا أن المهم في البنية ليس هو « العناصر » المكونة للكل ، بل العلاقات القائمة بين هذه العناصر ، تلك العلاقات التي تخضع لقانون النسق ذاته (٩) .

## ٢ - التحويلات :

ان الكلات ( أو المجاميع الكلية ) تنطوي بذاتها على ديناميكية تتضمن سلسلة من التغيرات أو التحويلات لا تخضع الا لقوانين البنية ،

Piaget, J., Structuralism, Trans. by Ch. Maschelep, (٧)  
Routledge and Kegan Paul, London, 1973, p. 5.

Ibid. p. 7.

Ibid., pp. 6 - 7 .

(٨)

(٩)

ولا تتوقف على أية عوامل خارجية • فالبنية لا تظل في حالة سكون وعدم تغير ، بل هي تقبل دائما التغيرات بما يتفق والحاجات المحددة من قبل علاقات النسق وتعارضاته • حقيقة أن الامل الذي يحدو جميع النظريات البنوية هو أن ترسي نهائيا على أسس لازمانية شبيهة بما نجد في الاسس الرياضية أو المنطقية • ولكن يبدو أنه لا سبيل الى افكار علاقة البنية بمفهوم التحول أو التغير (١٠) •

### ٢ - التنظيم الذاتي :

تمتاز البنية بأنها تضبط نفسها بنفسها أو تقوم بضرب من التنظيم الذاتي بما يحافظ على بقائها ويحقق لها نوعا من الانغلاق الذاتي ، فالتحولات الكامنة في بنية معينة لا تؤدي الى شيء خارج النسق ، ولكنها دائما تولد عناصر تنتمي اليه نفسه وتحافظ على قوانينه • ولكن على الرغم من أن البنية مغلقة على ذاتها ، فإن هذا الانغلاق لا يمنع من أن تندرج تحت بنية أوسع منها بحيث تصبح بنية فرعية لبنية أخرى أوسع • الا أن اندراج البنية تحت بنية أوسع منها لا يفقدها حدودها الخاصة ، اذ لا تقوم البنية الكبرى بضم البنية الفرعية ، بل يكون هناك شيء أشبه بالاتحاد الفيدرالي بينهما ، بحيث تظل قوانين البنية الفرعية بدون تغير ، وتحافظ على نفسها واستمرارها لذاتها (١١) •

وهكذا يتفق « بياجييه » مع « ليفي شتراوس » على أن البنية هي القانون الذي يحكم تشكيل المجاميع الكلية ( أو الكلات ) من جهة ومعقوليتها من جهة أخرى •

ويقدم لنا « ألير سويول » ( أستاذ التاريخ الحديث بالسربون ) — وهو من المعارضين للاتجاه البنيوي — تعريفا للبنية فيقول :  
« ان مفهوم البنية هو مفهوم العلاقات المباشرة الثابتة المتعلقة وفقا لمبدأ

Ibid., pp. 10 - 13.

(١٠)

Ibid., pp. 13 - 14 .

(١١)

الاولوية المطلقة للكل على الاجزاء بحيث لا يكون من الممكن فهم أى عنصر من عناصر البنية خارجا عن الوضع الذى يشغله داخل تلك البنية أو داخل المنظومة الكلية الشاملة» (١٢) .

ويرى « سوبول » أن هذا التعريف يفترض أن فى وسع المنظومة الكلية أن تظل ثابتة غير متغيرة على الرغم من « التحولات » أو « التغيرات » الفاجعة عن تحول العناصر أو تغيرها . وهذا عكس ما يراه « المؤرخ » . وبذلك يكون لمفهوم الثبات عند البنيويين مكان الصدارة على مفهوم الحركة ، ويقدمون المقولات المورفولوجية على المقولات المتطورية . وذلك فإن البنيوية — شاعت أو لم تشأ — لابد أن تسهم فى إبراز التعارض بين البنية والتاريخ ، أو بين الثبات والحركة . وهكذا يبرز سوبول التعارض القائم بين « المنهج البنيوي » و « المنهج التاريخي » مؤكداً أن البنيويين يضحون دائماً « الترامن » أو « التوافق » Synchronie فى مقابل « المتعاقب » أو « التطور » diachronie وبالتالي فإن البنية عندهم هى دائماً نسيج من الأشياء المتقابلة التى يكمل بعضها البعض الآخر ، لا نسيج من المتناقضات (١٣) .

من كل ما تقدم نلاحظ أن البنية هى نسق كلى من العلاقات الكامنة خلف التغيرات . وبهذا المعنى تكون العلوم بنيوية ، لأن العلم لا يدرس سوى انساق من العلاقات القائمة بين خواهر متماسكة ، ولعل هذا ما عناه « ليفى شتراوس » فى معرض حديثه عن العلوم الانسانية ، حين قال : اما أن تكون العلوم الانسانية بنيوية واما ألا تكون علوماً على الإطلاق ، لانها لا تملك القدرة على التبسيط العلمى اللهم الا اذا أصبحت بنيوية . هذه نظرة عامة إلى معنى « البنية » والخطوط العامة التى تميز

٤٤٢

(١٢) زكريا ابراهيم : مشكلة البنية ، ص ٣٩ .

(١٣) نفس المرجع ، ص ٣٩ — ٤٠ .

المنهج البنيوي • وقد كانت هناك بعض الظروف التي ساعدت على ظهور هذا الاتجاه ، نقف عندها الآن بإيجاز (١٤) •

١ — اذا كانت الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية سببا في دمار أوروبا ، فجاءت الوجودية لتبحث مشكلة الحرية الانسانية وعلاقتها بالمسئولية والقلق والتمرد وغير ذلك من مفاهيم الفلسفة الوجودية التي نبتت من جوف تلك الحروب ، وأدى ذلك الى انتشارها هذا الانتشار الواسع ، فان ظروف أوروبا قد تغيرت اليوم ، فانحصرت الوجودية تحريجا ، رغم محاولات تجديدها لتقسح المجال أمام البنيوية التي تتلاءم وظروف المجتمع الأوروبي في البناء والارتقاء والتطور •

٢ — ان ظهور البنيوية جاء أيضا نتيجة لثورة المجتمع الأوروبي على كل جمود مذهبى فكري من شأنه أن يعرقل التقدم ، والشعور بالحاجة الى اتجاهات فكرية جديدة مفتوحة مرنة غير جامدة • وقد لاحظ المفكرون أن الوجودية بدأت تنحو نحو المذاهب الجامدة ، كما أصبحت الماركسية اتجاهات فكرية مغلقة • لذلك احتاج الامر الى فكر جديد مفتوح يكون أقرب الى المنهج منه الى المذهب • وقد تمثل ذلك فى البنيوية التي لا يمكن انكار استفادتها من الوجودية والماركسية ، ولكن فى تركيب جديد ومنهج مغاير يتلقى وظروف المجتمع الأوروبي •

٣ — وكان من أسباب ظهور البنيوية السعى الى تطوير العلوم الانسانية لتتلاقى تقدم العلوم الطبيعية ، لأن جميع المحاولات التي بذلت قبل ذلك لم تكن مجدية وذلك لمغالاتها فى التجريد والاهتمام بالذات الانسانية دون العلاقات الموضوعية التي تربط بين الناس • ومن هنا جاءت البنيوية لتتخاض مثل هذه الاخطاء بهدف تحقيق التطور المنشود فى العلوم الانسانية • ولعل هذا ما عناه « جان لاكروا »

---

(١٤) انظر ذلك كتاب سماح رافع محمد : المذاهب الفلسفية المعاصرة ، مكتبة مدبولى القاهرة ، ١٩٧٣ ص ١٣٧ — ١٣٩ •



حين قال « البنوية هو ذلك المنهج الذى ساعد العلوم الانسانية فى هذا العصر على تحقيق تقدم عظيم » (١٥) .

وقد وجدت البنوية مجالات عديدة للتطبيق ، وكان لكل مجال شخصياته من البنويين . ففى مجال اللغة — حيث كان أول مجال لتطبيق المنهج البنوي نجد العالم اللغوى السويسرى « فردينان دى سوسير » F. De Saussure (١٨٥٧ — ١٩١٣) صاحب كتاب « دروس فى علم اللغة العام » ، والذى يعد بحق الاب الروحى للاتجاه البنوي . وفى الولايات المتحدة نجد زعيم الاتجاه البنوي فى اللغويات وهو عالم اللغة المعروف « ليونارد بلومفيلد » L. Bloomfield (١٨٨٧ — ١٩٤٩) صاحب كتاب « اللغة » الذى ظهر عام ١٩٣٠ . هذا بالإضافة الى عدد كبير من علماء اللغة المعاصرين .

وفى مجال الانثروبولوجيا نجد سيد البنوية فى فرنسا وهو « كلود ليفى شتراوس » ( المولود عام ١٩٠٨ ) والذي يرتبط هذا الاتجاه باسمه أكثر من ارتباطه بأى اسم آخر . وله فى هذا المجال عدة مؤلفات هامة منها « المجتمعات البدائية » و « التطويعات اليوم » و « العقل البدائى » و « أسطوريات » و « الننىء والطبوع » .

وفى ميدان علم النفس نجد « جان لاكان » J. Lacan ( المولود عام ١٩٠١ ) صاحب المؤلف الضخم « كتابات » الذى ظهر عام ١٩٦٦ .

وفى ميدان الماركسية وفهمها بنوييا نجد « لويس التوسير » صاحب المؤلفات الكثيرة فى هذا المجال من أهمها : « قراءة رأس المال »

---

(١٥) جان لاكروا : نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة ، ترجمة الدكتور يحيى هويدى والدكتور اتور عبد العزيز ، دار المعرفة ، القاهرة ، ١٩٧٥ ص ٢١٣ .

و « مونتسكيو بين الفلسفة والتاريخ » و « الرد على جون لوييس » .. الخ ..

وفي مجال الثقافة هناك « ميشيل فوكو » الاستاذ الحالي بالكوليج دى فرانس ومن أهم مؤلفاته « تاريخ الجنون » ( ١٩٦١ ) و « الالفاظ والاشياء » « دراسة أثرية للعلوم الانسانية » ( ١٩٦٦ ) و « أركيولوجيا المعرفة » ( ١٩٦٩ ) و « نظام المقال » ( ١٩٧١ ) .

وبالطبع فاننا لا نستطيع هنا فى هذه الوقفة السريعة عند هذا الاتجاه أن نقدم الملامح العامة لكل هؤلاء البنويين بمختلف اهتماماتهم . وحسبنا فقط أن نشير الى أهم أفكار شيخ البنويين المعاصرين ألا وهى « كلود ليفي شتراوس » . ولكن مع الإشارة أولا الى الاتجاه البنوي فى مجال العلوم اللسانية وخاصة عند « دى سوسير » اذ أن أفكار « ليفي شتراوس » قد لا تفهم فهما دقيقا الا من خلال هذا النموذج اللغوى .

#### الاتجاه البنوي فى اللغويات عند « دى سوسير » :

يعد عالم اللغة الشهير « فردنان دى سوسير » ( ١٨٥٧ — ١٩١٣ ) الاب الحقيقى للحركة البنوية ، اذ يرجع اليه الفضل الاكبر فى ظهور المنهج البنوي على الرغم من أن كتابه « دروس فى علم اللغة العام » لم ينشر الا بعد وفاته بثلاثة أعوام ، وبالرغم أيضا من أنه لم يستخدم كلمة « بنية » بل كان يستخدم لفظ « نسق » أو « نظام » System الا أن المنهج البنوي لم يظهر بصورته الدقيقة الا عام ١٩٢٨ فى المؤتمر الدولى للغويات الذى انعقد فى لاهاي بهولندا ، حيث قدم ثلاثة من علماء اللغة الروس وهم « جاكوبسون » Jakobson و « كارشفسكى » Karcevsky و « تروبتسكوى » Troubetzkoy بحثا وضعوا فيه المبادئ الأولى لهذه الحركة . وبعد عام واحد أصدروا بياننا استخدموا فيه كلمة « بنية » بالمعنى الذى نستخدمها به اليوم ، وداعين الى

اصطناع المنهج البنوي بوصفه منهجا علميا صالحا لاكتشاف قوانين  
بنية النظم اللغوية وتطورها (١٧) .

وعلى أى حال فإن « دى سوسير » هو المبشر الأول لهذا الاتجاه  
وواضح حجر الأساس فى هذا المنهج . ولم يهتم « دى سوسير »  
بالبحث التكويني التاريخي للغة كما جرت عادة علماء اللغة ، أولئك الذين  
ظلموا يحاولون شرح تطور اللغة بربطها بتطور المجتمع وبذلك يكون  
دى سوسير قد قلب العلاقة بين النسق والتاريخ (١٧) .

وقد ميز فى علوم اللسان بين « اللغة » و « الكلام » فاللغة جملة  
من المصطلحات والمواضع المتفق عليها من أجل ممارسة اللسان عند  
الأفراد ، بينما الكلام يمثل تلك الممارسة نفسها ، أى هو فعل الذات  
المتكلمة (١٨) . وموضوع اللغة هو نسق الرموز نفسه ، وهو نسق يتولد  
من التحديد المتبادل بين السلسلة السمعية عند الشخص الذى يتكلم  
ليعنى شيئا والسلسلة التصويرية للشيء وهى المعنى (١٩) . أى أن الرموز  
أو العلامات — فى رأى دى سوسير — مزدوجة ، أو ذات وجهين ، لأن  
العلامة أو الرمز عبارة عن اتحاد صورة صوتية وهو « الدال » يتمثل  
ذهنى وهو « المدلول » . وبينما يندرج الدال تحت النظام المادى لأنه  
عبارة عن أصوات أو إيماءات أو حركات أو صور محسوسة يندرج  
المدلول تحت النظام الذهنى لأنه يعتمد على مستوى المضمون لفكرة  
أو معنى ، لا شئ أو موضوع . ولما كانت العلامة أو الرمز عبارة عن  
الكل المتألف من الدال والمدلول ، فإن الدلالة هى مجرد علاقة تتحقق  
من تألف هذين العنصرين . ولذلك يشبه دى سوسير اللغة بورقة ذات

---

(١٦) زكريا إبراهيم : مشكلة البنية ، ص ٤٨ .

(١٧) جان لاكروا ، ص ٢١٣ .

(١٨) نفس المرجع ، ص ٢١٣ ، بول ريكورا : البنية والتفسير

( مقال منشور فى كتاب أوزيباس السابق ذكره ، ص ٢٦٦ ) .

(١٩) جان لاكروا ، ص ٢١٣ .

وجهين ، الوجه الأول الدال وظهورها هو المدلول ، ولا يمكن تمزيق وجه الورقة دون تمزيق ظهرها ، ومن ثم لا يمكن القضاء على الدال دون القضاء على المدلول ، والعكس بالعكس (٢٠) .

كما يفرق « دى سوسير » بين لغويات داخلية ولغويات خارجية : « النوع الأول تكون فيه اللغة نسقا له قواعده الخاصة وله تنظيمه الداخلى فى حد ذاته . بينما النوع الثانى يهتم بمظاهر اللغة الخارجية من حيث علاقتها بالدوائر المؤثرة عليها كالمضارة أو التاريخ أو علم النفس . ويقدم لنا « دى سوسير » تشبيها يوضح به هذه النقطة وهو تشبيه اللغة بلعبة الشطرنج ، فان كون اللغة قد انتقلت من بلاد الفرس الى أوروبا واقعة ذات طبيعة خارجية ، فى حين أن كل ما يتعلق بنظام اللعبة وقواعدها انما يمثل واقعة ذات طبيعة داخلية . ولئو اتنى عمدت الى أن أستعيض عن قطع الشطرنج الخشبية بقطع عادية لما كان لهذا التغيير أى أثر على نظام اللعبة نفسها ، أما اذا عمدت الى زيادة عدد القطع أو نقصانها فلا بد أن يكون من شأن هذا التغيير المساس بنظام اللعبة وقواعدها فى الصميم (٢١) . فنظام اللعبة وقواعدها يناظر اللغويات الداخلية فى حين أن انتقالها من بلد الى بلد أو من جيل الى جيل أو تأثرها ببعض الظروف الاجتماعية يناظر اللغويات الخارجية . والبنويون اللغويون يعطون الاولوية للغويات الداخلية على اللغويات الخارجية .

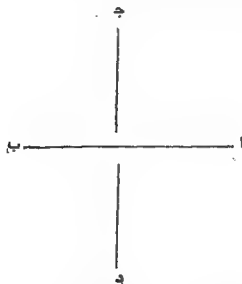
وثمة تفرقة أخرى هامة يقدمها « دى سوسير » وهى تلك التفرقة بين « الترامن » أو « التوافق » وبين « التترمن » أو « التطور » أو « التعاقب » . يقول « دى سوسير » فى كتابه « دروس فى علم اللغة العلم » : « من المؤكد أن على العلوم كلها أن تعنى بتعيين أكثر

---

(٢٠) زكريا ابراهيم : مشكلة البنية ، ص ٤٩ .

(٢١) نفس المرجع ، ص ٥١ — ٥٢ .

دفعة لمحورين يحددان موقع الأشياء التي تهتم بها وعندئذ يجب أن يكون التمييز شعبا للمشكل التالي :



١ — محور الميقات ( أ ب ) الذي يفص العلاقات بين الأشياء المتواجدة حيث يستبعد كل تدخل للزمان .

٢ — محور التتالي ( ج د ) الذي لا يمكن أبدا أن يقوم عليه في آن واحد سوى شيء واحد . ولكن تقع عليه كل أشياء المحور الأول مع تبدلاتها (٣٣) .

ويطبق « دى سوسير » هذه الملاحظات على علم اللغة الذي يقسمه إلى ما هو « سكوني » وما هو « تطوري » أي إلى « التزامن » و « تترمن » . يشير إلى أولهما المحور ( أ ب ) وإلى الثاني ( ج د ) ، أو كما يقول « دى سوسير » « يوصف بالترامن كل شيء في العالم يعود إلى المظهر السكوني . ويوصف بالتترمن كل ما له صلة بالتطورات . وكذلك يدل التزامن في اللغة على حالة ، والتترمن على مرحلة التطور (٣٣) . ومعنى هذا أن التزامن — فيما يتعلق بطوم اللسان — هو وجهة نظر وصفية تقتصر على النظر إلى حالات اللغة ، في حين أن التترمن

(٢٢) من « أوزيلاس » السابق ذكره ، ص ١٧ .

(٢٣) نفس المرجع ص ١٨ .

هو وجهة نظر تاريخية تركز على وصف تطورات اللغة • وكانت هذه النظرة الأخيرة هي السائدة في معظم الدراسات أبان القرن التاسع عشر مما جعل « دى سوسير » يؤسس علم اللسان الحديث على قطيعة تامة مع التقليد اللغوى الذى كان سائدا في ذلك العصر • وقد شبه « دى سوسير » العالم اللغوى الذى يدرس حالة من حالات اللغة دون أن يستبعد العامل التاريخى بالشخص الذى ينظر الى مشهد ثابت وهو في حالة حركة ودوران ، دون أن يفتن الى أن الواجب يفرض عليه ان يثبت في مكانه ، وأن يتوقف عن الحركة لكي ينظر الى المشهد من زاوية واحدة ، وأما اذا تحرك فانه لن يجد نفسه الا بازاء حالات مختلفة للمشهد الأول الذى يريد رؤيته • وهذا التعاقب الزمنى لن يفيدنا في معرفة طبيعة هذا المشهد • ونحن نعرف أن تاريخ أية كلمة كثيرا ما يكون بعيدا عن أن يفيدنا في فهم المعنى الحالى لتلك الكلمة ، وما دامت اللغة هي مجرد نسق ، بل وما دامت تعمل أو تؤدي وظيفة باعتبارها بنية ذات طبيعة رمزية ، فلا بد من التسليم بأنها لا تنطوي في ذاتها على أى بعد تاريخي (٢٤) •

### البنيوية في مجال الاثروبولوجيا عند كلود ليفي شتراوس :

على الرغم من الانتقادات التي وجهت الى آراء « دى سوسير » فان « كلود ليفي شتراوس » قد استوحى هذه الآراء لمحاولة تطبيقها في مجال العلوم الانسانية • اذ قام بتطبيق هذا النموذج اللغوى على الدراسات الانثروبولوجية • وبذلك لم يقتصر دخول مفهوم البنية الى الوقائع اللغوية على أحداث ثورية في الدراسات اللسانية بل امتدت هذه الثورة الى مجال الوقائع الاجتماعية بوجه عام ، والوقائع الانثروبولوجية بوجه خاص •

واذا كانت توصف انثروبولوجية « ليفي شتراوس » عادة بأنها

---

(٢٤) زكريا ابراهيم ، مشكلة البنية ، ص ٥٣ •

بنائية ، فإنه لا يرى فى هذه التسمية سوى صيغة تكرارية جوفاء ، اذ ليس فى وسع الانثروبولوجيا الا أن تكون بنوية اذا شاعت لنفسها الا تكون حبسية المعرفة التجريبية القائمة على أساس التفسير السببى ، ولكى يتم تفسيرها بنويا يقوم على أساس النظام أو النسق . وحين يتحدث « ليفى شتراوس » عن النظام أو النسق فإنه لا يتحدث عن صورة منجاسة للواقع بل يتحدث عن « نموذج » نظرى منطقى . ومعنى ذلك أن البنية ليست كامنة فى الموضوع ، بل هى ماثلة فى داخل النسق العقلى الذى يرمى الى ادخال الكثرة التجريبية تحت نظام أو نسق . صحيح أن البنية - بمعنى ما - تمثل جانبا من الواقع ، ولكنه ليس الواقع التجريبى الذى تمدنا به الملاحظة السطحية البحتة ، بل هو ذلك الواقع العلمى الذى لا بد من الكشف عنه وراء المعطيات المباشرة . أى أن « ليفى شتراوس » يحاول البحث وراء المعطيات الميئية عن تلك البنية التحتية اللاشعورية التى لا يمكن الوصول اليها ببناء استنباطى لبعض النماذج المجردة . ولذلك نراه يهاجم النماذج الوظيفية فى دراسة الظواهر الاجتماعية ، لأن الوظيفة الاجتماعية نظرة واقعية صرفة ، تقتصر على ابراز الجوانب النفعية والوجدانية والسيكولوجية والبيولوجية دون الاهتمام ببناء فكرة عقلية تتكفل بتفسير البنية التى تكمن وراء المظهر الواقعى السطحي للظواهر الاجتماعية (٢٥) .

وهكذا تكون مهمة العالم الانثروبولوجى - فى نظر ليفى شتراوس - انما تنحصر فى بناء النموذج الملائم لموضوعه . وهو نموذج يمثل ضربا من التأويل البشرى للعلاقة الموجودة بين الطبيعة والثقافة . وكل ما يقدمه لنا « ليفى شتراوس » فى كتاباته عن « البنيات الاولية للقرابة » وسلسلة كتبه المسماة باسم « اسطوريات » لا يزيد عن كونه أمثلة لنماذج .

ونجد منهج « ليفى شتراوس » مطبقا على أحسن صورة فى

---

(٢٥) نفس المرجع ، ص ٨٠ - ٨١ .

دراسته لنظم القرابة (٢٦) . فنظام القرابة ينشأ فى الواقع كاللغة لا على مستوى الالفاظ المفردة ، بل على مستوى العلاقات الثنائية « الزوج والزوجة » و « الابن والاب » و « الشقيق والشقيقة » و « الخالة وابن الشقيقة » . الخ . والقرابة — مثلها مثل اللغة — وسيلة اتصال لا تتمو تلقائيا ابتداء من موقف حاصل ، بل تنمو وفق نظام تحكمى من التصورات ، فهى ليست صيغة بيولوجية ، بل هى « نسب » أو « مصاهرة » . بمعنى أن قواعد الزواج تضمن مسيرة الزوجات داخل المجموعة الاجتماعية ، وبهذا يحل النظام الاجتماعى للقرابة محل نظام علاقات الدم المشتركة ذات الاصل البيولوجى . فالقرابة اذن « لغة » ، ما دامت تتضمن قيام نمط اتصال معين بين الافراد والجماعات ، وأن « الرسالة » تكون هنا على أيدي زوجات مجموعة بشرية تسير بين مختلف المجموعات ولا تكون منتمية الى مجموعة معينة ، وتندور بين الافراد ، الا أن الامر فى الجاليتين واحد . وفى ذلك يرى « ليفى شتراوس » أن قواعد القرابة « شبه لسان » أى مجموعة من العطلات الرامية الى تأمين نمط من أنماط التواصل بين الافراد والفئات . ولأن تكون الرسالة هنا مكونة من نساء المجموعة التى تتبادلها العشائر والاسر بسدلا من أن تكون — كما فى اللسان — مكونة من ألفاظ المجموعة التى يتداولها الافراد . فان هذا الفرق لا يغير شيئا فى وحدة الظاهرة فى كلتا الجاليتين .

ان اللغة مبادلة واتصال وحوار ، وهذا عينه ما يحدث فى الزواج ، فتبادل الرموز كتبادل النساء ، فهما ظاهرتان متشابهتان يمكن أن يطبق عليهما سواء بسواء نفس المنهج البنوي . واذا كان « ليفى شتراوس » ينسب الى ظاهرة تحريم الزواج بين ذوى القربى « المحارم » أهمية اجتماعية كبرى ، فما ذلك الا لأنه قد وجد فيها القاعدة الاساسية التى نقلت الانسان الى الحياة الثقافية . ولا غرو فان هذه القاعدة تمثل

(٢٦) انظر فى ذلك : لاكروا ، الترجمة العربية ص ٢١٤ — ٢١٥ ،  
وقارن ذلك ككتاب زكريا ابراهيم ، ص ٨٤ وما بعدها .



أعلى صورته من صور « قاعدة الهية » ، وهذه القاعدة لا تنص على  
تحريم الزواج بالأم والاخت والأبنة بقدر ما تنص على إعطاء الأم  
والاخت والأبنة للآخرين . فالمبادلة تحتوى على أكثر من الأشياء التى  
يتم تبادلها . لأنها تحتوى على علاقة التبادل ، أو تمثل ضربا من التجاوب  
أو التواضع . . . لذا فإن أى زواج هو عبارة عن لقاء درامى بين العنصر  
الطبيعى والعنصر الثقافى ، أو بين القرابة والنسب والمصاهرة .

وقد كان ظهور التفكير بالرموز سببا ضروريا فى اعتبار النساء  
— كالأقوال — أشياء متبادلة . وقد كانت هذه النظرة فى الواقع بمثابة  
الطريق الاوحد الى تجاوز التناقض الذى كان يظهر المرأة بمظهرين  
متعارضين : الأول بوصفها موضوع رغبة خاصة ، وبالتالي مثيرة للغرائز  
الجنسية والتملك ، والثانى باعتبارها ذاتا تأخذها على أنها ذات ترغب  
فى الآخر ، أى أنها وسيلة لربطة بها فى الوقت الذى تترك نفسها  
ترتبط به ، أى أنها وسيلة لتحقيق صلة بالغير من خلال عملية التصاهر  
معه . وهكذا تكون اللغة هى النمط الرئيسى لكل تنظيم .

وقد قام « ليفى شتراوس » بدراسات هامة عن الاساطير ، مطبقا  
عليها المنهج البنيوى (٢٧) . فيرى أنه لا سبيل الى فهم الأساطير  
الا بوصفها « لغة » أو لغات رمزية تمثل نظاما متسقا من التقابلات  
المزدوجة التى أشرنا اليها من قبل . والمحور الاساسى الذى تدور حوله  
دراسات « ليفى شتراوس » فى هذا المجال هو أن العقل البشرى واحد ،  
وأن التفكير الاسطوري ليس تفكيرا سابقا على المنطق ، بل هو تفكير  
منطقى على مستوى المحسوس ، بمعنى أنه تفكير تصنيفى يستعين  
بمجموعة من المقولات التجريبية مثل : ( نهي ومطيوخ ، طازج وفاسد ،  
مبطل ومحمروق . . الخ ) . وليست هذه المقولات التجريبية سوى أدوات

(٢٧) انظر فى ذلك : لأكروا : الترجمة العربية ص ٢١٥ وما بعدها .  
وزكريا ابراهيم : مشكلة البنية ص ٨٨ وما بعدها .

تصورية ناصعة تصلح لاستخلاص بعض المعاني المجردة والربط بينها على شكل سلسلة من القضايا أو العبارات •

وهكذا لم يعد عند « ليفي شتراوس » أقوام متوحشة فى مقابل أقوام متمدنية ، ولا عقلية بدائية ( كتلك التى أصر عليها « ليفي بويل » ) ولا فكر متوحشين • فالفكر البدائى ليس سابقا على المنطق أو هو فكر قبل منطقى ، ولكنه مماثل للفكر المنطقى بالمعنى القوى لهذه الكلمة ، لأن تصنيفاته المتشعبة ، وتسمياته الدقيقة هى الفكر المصنف بعينه ، وكل ما هنالك أنه يقع على مستوى المحسوس (٢٨) •

ويرى ليفي شتراوس أن مضمون الاسطورة ليس هو العنصر الأهم فيها ، وأن أبشع خطأ يرتكبه الباحث هو أن يفسر كل رمز على حده أو فى ذاته • فالرمز إنما يتحدد بموضعه ازاء السياق الذى يرد فيه ، إذ أن دلالة أى رمز إنما تكون فى « العلاقات المنطقية » المجردة من كل محتوى ، أو بالأحرى فى العلاقات المتسمة بخصائص ثابتة تستوعب كل ما لها من قيمة عملية ، حيث يمكن أن تنشأ علاقات مماثلة بين عدد كبير من المستويات المختلفة • وهكذا يكون للأساطير ضرب من « الموضوعية » ويكون لها « بنياتها » الخاصة •

ونلتمس فى كتاب « النبىء والمطبوخ » وظيفة المنهج البنىوى عند « ليفي شتراوس » فى دراسة الاساطير اذ يقول : « أننا لا نزعم أننا قد أوضحنا كيف يتعقل البشر الأساطير ، ويفكرون فيها ، بل ببنا كيف تعمل الاساطير فى تفكير الناس ودون وعى منهم » • وإذا كان من شأن الفيلسوف أن يربط الحديث أو الكلام بمفهوم « الشخص » ، فإن رجل العلم لا يتبع هذا المنهج ، اذ أن أساطير أى مجتمع هى — بالنسبة له — لغة هذا المجتمع أو حديثه ، وهو حديث لا متكلم له ( أى لا مرسل له ، ولا يطلقه شخص معين ) ، فيجىء العالم ليجمع هذا الحديث ويلم

(٢٨) بول ريكور : البنية والتفسير ، ص ٢٣٨ •

أطرافه كما يجمع غالبا اللغة. شتات لغة غير معروفة جيدا ، ليحاول وضع قواعدها ، دون أن يهتم بمعرفة من قال ما تمّ قيل (٢٩) .

والواقع أن مجموعة معينة من الأساطير تشكل « مجموعة » قابلة للتبادل أو الاستبدال . فلو رجعنا مثلا إلى أساطير وأقاصيص الهنود في الأمريكيتين ، لوأينا نفس الأفعال تنسب إلى حيوانات مختلفة . وكما أن فهم معنى معين يستلزم عادة نقله بالتبادل وبالتوالي في جميع السياقات التي يمكن أن يرد فيه ، فإن العالم الانثروبولوجي يفعل نفس الشيء . فمثلا لو كان النسر يظهر نهارا واليوم ليلا بولكنهما يؤديان نفس الفعل ، فانهم يخلصون من ذلك إلى أن النسر يوم نهاري ، واليوم نسر ليلي ، وبذلك يكون التعارض المطلوب هنا ليس هو ما يقوم بين النسر واليوم ، بل بين النهار والليل . وإذا قارنا هذه الاسطورة بأساطير أخرى وجدنا أن النسر واليوم يتعارضان مع الغرباب على أساس أن الأول والثاني طيور من أكلة اللحوم الطازجة ، بينما الثالث من أكلة اللحوم العفنة . وتتعارض هذه الطيور ثلاثتها مع طائر البط مثلا تحت زاوية جديدة هي زاوية الأرض والسماء من ناحية والأرض والماء من ناحية أخرى . وهكذا نستطيع بهذه الطريقة أن نحدد عالما بأسره من الروايات نقوم بمحاولة عن طريق تأليفات متعددة من التقابل ، مستخدمين وحدة أسطورية تكون — حسب تعبير جاكوبسون — حزمة من عناصر متباينة وتفرقية .

وإذا سألنا « ليفي شتراوس » عن معنى هذه الأساطير ، وماذا تكون الدلالة القصوى لتلك المعاني المتعددة التي تعكس الواحدة منها الأخرى ؟ كان جوابه : أن الأساطير إنما تدل على الروح ( أو العقل ) التي انشأتها مستعينة في ذلك بالعالم . باعتبارها هي جزء من هذا العالم . وهكذا يمكن أن تتولد تلك الأساطير في موقف واحد بواسطة الروح التي

(٢٩) انظر أيضا : كلود ليفي شتراوس يرد على بعض الاسئلة . منشورة في كتاب أوزيس البنيوية ، ص ٢٨٥ .

تسببت فيها • وتتبأ من خلال تلك الاساطير صورة للعالم رسمت معالمها مقدمات بناء ذلك الروح • أى أن المعنى عند « ليفي شتراوس » باطن فى الانسان ، لا العكس ، اذ لم يكن لفكرة « المعنى » أى معنى قبل ظهور الانسان ، فضلا عن أن من شأن هذه الفكرة أن تزول بزوال الانسان • وعلى الرغم من أن الاساطير من خلق العقل البشرى الذى يعشق المعقولة ويهوى الانسجام ، إلا أن الاساطير ترسم لنا صورة محسوسة للعالم ، على اعتبار أن الصورة مسجلة منذ البداية فى صميم التكوين المعمارى للعقل البشرى •

هذه صورة عامة للمنهج البنيوى عند « ليفي شتراوس » • ولننظر الآن فى الفلسفة التى تكن وراء الاتجاه البنيوى عند رائده الفرنسي المباحث

يرى بعض الباحثين أن هذا المنهج يتضمن فلسفة نشعر بها فى جميع مؤلفات « ليفي شتراوس » ، وخاصة كتابه « الفكر الوحشى » : أن هناك تفكيراً ومنطقاً يوجدان باطنين فى كل من الطبيعة والثقافة • وأن الذات ليست هى التى تشكل الموضوع بل على العكس من ذلك فإن الذات تتشكل بفعل تداخل الروح الموضوعية • فلا وجود هنا لكوجيتو فردى على طريقة ديكارت ، ولا لكوجيتو اجتماعى على طريقة سارتر ، حيث أن فكرة كيان داخلى للانسان فكرة يعارضها « ليفي شتراوس » فيقول : « أن الذى يبدأ بوضع نفسه فى خضم البدايات المزعومة للـ « أنا » لن يخرج منها أبداً ، فالبنيوية ترسي قواعدها على المستوى الذى يصبح فيه التنظيم نسقا دون علم التفكير (٣٠) •

ومع ذلك فإن « ليفي شتراوس » ، يوصف عادة بأنه « نصف كانتى » • وهذا ما قرره « بول ريكور » اذ يقول : « يبدو لى أن الفلسفة البنيوية مقضى عليها بالتذبذب بين عدد من الفلسفات التى ما زالت فى خطواتها

(٣٠) لأكروا ، الترجمة العربية ، من ٢١٦ •

الأولى ، أذ خالها أحيانا «كانتية بدون ذات ترانسندنتالية» ، بل صورية مطلقة تؤسس العلاقة المتضايقة بين الطبيعة والثقافة<sup>(٣١)</sup> .

ولكن هل هي بالفعل فلسفة تنصف كانتية ؟ صحيح أن فكرة البنية فكرة ضرورية عند « كانت » ، وبهذا المعنى تصبح البنيوية ذات صبغة كانتية . لكن البنيات هنا ليست مقولات للذات ، بل هي بنيات في الأشياء ، ويقوم العقل بعكسها على صفحته ، ولذلك فهي مختلفة تماما عن بنيات كانت<sup>(٣٢)</sup> .

وصفوة القول أن البنيوية ترمى الى قانون عالمي ، لأنها تؤمن بنهائية لتجميعات بنيوية ممكنة ، ذلك لأنه لا يوجد التفكير واحد ، وهو التفكير الوحشي ، الذي يوجد لدى الجميع ، ويشكل مع التفكير الحضاري علاقة « زمالة » لا علاقة « بنوه بابوه » . وهكذا نرى البنيوية أنها تستطيع الوصول الى بناء أو الى الكشف عن جدول للمقولات بواسطة علم الانثروبولوجيا ، وليس عن طريق الاستنباط الترانسندنتالي أو الميتافيزيقي<sup>(٣٣)</sup> .

والواقع أن « ليفي شتراوس » لم يكن يهدف بمنهجه البنيوي وضع فلسفة متكاملة يتأثر بهذا المذهب أو ذاك ، أو تقتضب بين عدة فلسفات . ويقرر هذا بصريح العبارة إذ نراه يقول : أنني لم أقصد وضع فلسفة ، وإنما حاولت فقط أن أعي من أجل الفائدة الشخصية . المتضمنات الفلسفية لبعض جوانب علمي<sup>(٣٤)</sup> .

الا أن ليفي شتراوس — مع ذلك — يقرأ بأنه فيلسوف الى حد ما ،

(٣١) ريكور ، بول ، ص ٢٥٣ .

(٣٢) نفس المرجع ص ٢١٦ — ٢١٧ .

(٣٣) كلود ليفي شتراوس يرد على بعض الاسئلة ، ص ٢٧٥ .

(٣٤) نفس المرجع ، ص ٣٠٠ .

الا أن فلسفته متواضعة الى حد كبير . فنقرأ في «أواخر المناقشة» التي دارت بينه وبين « فريق الفلسفة » قول « بول ريكور » : « موجها حديثه الى ليفي شتراوس : » « ربما نستطيع التفاهم على المجال الذي يفتح عليه أنتاجك ، هل تضع فلسفتك بين الحوافز الشخصية الطابرة غير النقية ؟ أم أنك تعتقد بوجود فلسفة بنيوية متضامنة مع الطريقة البنيوية ؟ » . انك لو قررت الحالة الأولى ، لكان انتاجك محايدا من الناحية الفلسفية ، ويترك لنا مسئولية الاختيار بتكاليفه وتبعاته » . فيرد ليفي شتراوس على ذلك قائلا : « لا ، اننى أكون مرثيا اذا ادعيت ذلك ، ولكنى أتكلم هنا لا بصفتى رجل علم كما أحاول أن أكون عندما أجتهد فى حل المشكلات الاثنولوجية ( تلك المتعلقة بدراسة الأجناس والشعوب ) بل بصفتى انسانا تتقف بالفلسفة ، ولا يستطيع الا أن يكون فيلسوفا الى حد ما . بعد هذا التحفظ اعترف بأن الفلسفة التى تبدو لى متضمنة فى أبحاثى هى أقل الفلسفات ادعاء للتخطيط ، وأقصر نظرا من كل الفلسفات التى وضعت خطوطها فى دراستك حين تساءلت عن الاتجاهات الممكنة للبنيوية من الناحية الفلسفية ، ولاحظت عدة اتجاهات فلسفية فيها . اذن لا أخاف لو برهن لى أحد عن أن البنيوية تؤول الى إعادة ترميم نوع من المادية العامة . بيد اننى أعرف من جهة أخرى أن هذا الاتجاه مضاد لحركة الفكر الفلسفى المعاصر ، ومعرفتى تكفى لأن أفرض على نفسى موقفا حذرا . (٣٥) » .

وعلى أى حال ، فلا شك أن البنيوية — مهما اختلف الباحثون فى تقييمها من الناحية الفلسفية — ليست بدون مبرر فكرى . بل هناك — كما لاحظ ميرلوبنتى ( أحد اعلام الفلسفة الوجودية ) — نظام عقلى بأكمله قد أخذ يتحدد بظهور مفهوم البنية ، ذلك المفهوم الذى يلقى اليوم من النجاح فى كافة المجالات ، ما يدل على أنه يشبع حاجة عقلية هامة من حاجات عصرنا ، ولا غرو فان البنية تكشف أمامنا طريقا جديدا

(٣٥) زكريا ابراهيم ، ص ١١ .

ينأى بالفكر البشرى عن محور « الذات والموضوع الذى طالما هيمن على الفلسفة ابتداء من ديكارت وهيجل » . بل ويرى بعض الباحثين — من أمثال « بارت » — أن البنيوية هى « اللغة الشارحة لكل حضارتنا المعاصرة » (٣٧) .

وسواء كانت البنيوية فلسفة أو حركة « ضد الفلسفة » ، فأننا لا نستطيع تقييمها الآن ، وإن كان هناك من النقاد من يحاول أن يتساءل منذ الآن عن مستقبلها ، فيرى أن مثل هذه الحركة التى تعلن موت الانسان ، وموت الذات وموت التاريخ بل وموت الفلسفة ، لا يمكن أن يكون لها شأن يذكر فى الحضارة البشرية المقبلة (٣٧) .

ومهما يكن من أمر كل ما يمكن أن يقال عن البنيوية من ثناء أو قدح فإن لزعمها الفرغى لبقى شتراوس معجبن كثيرين ، وخاصة لدى الشباب بمختلف مشاربهم ، لأنه قدم عملا علميا دقيقا متشددا فى تفكيره ، ولأنه دائم التفكير والتأمل فى عمله هذا من أجل الوصول الى المنهج واستخلاص الفلسفة التى يجسدها هذا المنهج ، ولأنه ظل بالاضافة الى هذا شبيها بجان جاك روسو فى حبه للبشرية وصادقته للناس ، ولأنه يحلم أحيانا بالتوفيق بين الشرق والغرب ، ولأنه قدم لنا ماركسية خلصت الانسان من اغلاله الاقتصادية ، وأكملها ببوذية خلصته من اغلاله الروحية المترمته ، الأمر الذى يدل بلا شك على أن الانسان حيوان أكثر قدرة على المقاومة مما يتصور . وعلى أنه لم يمت موتا كاملا ، وعلى أن الله حى ، والأمر الذى يثبت أن صورة ما من صور الانسانية سوف تظل باقية ، تلك التى سوف تعرف دائما أبدا كيف تذهب الى أعماق البحث عن المعنى (٣٨) .

\* \* \*

---

(٣٦) نفس المرجع ، ص ١١ .

(٣٧) نفس المصدر ، ص ١٢ — ١٣ .

(٣٨) جان لاکروا ، الترجمة العربية ، ص ٢١٨ .





## الفصل الخامس

### الفلسفة التحليلية

#### طبيعة الفلسفة ما تزال موضوع نزاع :

بالرغم من أن عمر الفلسفة يربو الآن على خمسة وعشرين قرنا من الزمان ، فإن طبيعة الفلسفة ذاتها ما تزال موضوعا يدور حوله الجدل والنزاع . . ان الفلسفة قد بدأت في الأصل خليطا غريبا من التفسير العلمي واللاهوتي والأخلاقي والسحري للملاحم المشتركة وغير المشتركة للعالم . وقد كان المفكرون اليونانيون الأوائل ، من أمثال طاليس وفيثاغورث وهيراقليطس وانكساجوراس وغيرهم ، يفكرون في المسائل الفلسفية كما نفكر نحن اليوم في المسائل العلمية ، مفترضين أن طبيعة العالم لا بد وأن تتكشف لهم من خلال التأمل الفلسفي وحده .

ولكن ما حدث أن أصبحت دراسة الطبيعة نشاطا منفصلا عن الفلسفة ، وتطور بذلك فرع جديد من المعرفة هو « العلم » . الا أننا يجب أن نشير الى أن هذا الأمر يعد تطورا حديثا نسبيا ، اذ نلاحظ حتى أواخر القرن التاسع عشر أن المقررات الجامعية في الفيزياء — مثلا — كانت تسمى باسم « الفلسفة الطبيعية » . الا أن العلم قد تفرع فروعاً عديدة ، ينصب كل فرع على دراسة جزء صغير من أجزاء « العالم » ، ويزداد هذا التخصص القرعى يوما بعد يوم . الا أن هذه الأنشطة العلمية — مع ما بينها من أوجه الاختلاف — تشترك في منهج عام لا يقوم على مجرد التأمل ، بل يقوم أيضا على الملاحظة المنظمة والتجريب الدقيق ، وبذلك أصبحت المعرفة العلمية عن العالم تكتسب باستخدام المنهج العلمي وحده .

ومن الواضح ان هذا المنهج يختلف اختلافا كبيرا عن الطريقة

الفلسفية ، فالفيلسوف لا يلجأ الى التجارب ، ولا ملاحظة سلوك الموضوعات الطبيعية سواء كانت حية أو جامدة . الا أن الفلسفة ، مع ذلك — تقدم لنا معرفة عن العالم . فماذا عسى أن يكون نوع المعرفة التي يصل اليها النشاط الفلسفي ؟ هل تعالج الفلسفة موضوعات شبيهة بموضوعات العلوم ، أم أنها تعالج موضوعات من نوع مختلف ( مثل الكليات ، والمفاهيم ، والنظريات ) ، — وهل تختلف الفلسفة عن العلم ؟ هل هي لا تقدم لنا سوى معرفة عن العالم تختلف عن المعرفة العلمية ؟ هل يمكن للفلسفة ألا تقدم أية معرفة على الاطلاق ؟ وإذا كان الأمر كذلك فكيف تبرر الفلسفة وجودها ؟ وباختصار : ما الفلسفة إذن ، وماذا يمكن أن نقوله لنا عن العالم ؟

هناك بلا شك اجابات متعددة ومختلفة عن هذه التساؤلات وما إليها . وسنركز في هذا الجزء على الاجابات التي قدمها لنا بعض الفلاسفة المعاصرين الذين يعرفون في الفلسفة المعاصرة باسم فلاسفة التحليل . أو أصحاب الفلسفة التحليلية .

### الخصائص العامة للفلسفة التحليلية (١) :

من الصعب تماما أن نجد تعريفا دقيقا للفلسفة التحليلية ، ذلك لأن ما نطلق عليهم اسم « فلاسفة التحليل » لا يمثلون في الواقع نمطا واحدا من الفلاسفة يتفقون على دوافع تفكيرهم وأهدافه ، بل ليس هناك في واقع الأمر اتفاق عام حتى على الاسم الذي يميز تلك الحركة الفلسفية . إذ أنها تعرف أحيانا باسم « التحليل اللغوي » وأحيانا أخرى باسم « التحليل المنطقي » ، وكان يطلق عليها في مرحلة من مراحل تطورها اسم « فلسفة مدرسة كيمردج » وهي تسمى الآن في تطورها الحالي باسم « فلسفة أكسفورد » أو « فلسفة اللغة العادية » .

---

(١) انظر هذه الخصائص بالتفصيل كتابنا : فلسفة برتراند رسل ، الطبعة الثانية ، دار المعارف بالقاهرة ص ١٤٠ .

وعلى الرغم من أن جميع فلاسفة هذه الحركة متفقون على أن « التحليل » هو الهدف الرئيسي من الفلسفة بالمعنى الخاص الذي يقدمونه لهذا اللفظ ، فهم يمارسونه لدوافع متباينة تماما ، إلى الحد الذي يمكن أن يدفع أحدهم إلى القبول بأنهم لا يشتركون في موقف فلسفي بعينه ، بل بالأحرى مرتبطون بخط معين لتطور الأفكار عن طبيعة الفلسفة ودورها ، وهو الخط الذي بدأه « مور » و « رسل » ، واتجه به « فتيغنشتاين » وجهة جديدة ، وانحرف به « آير » عن طريقه ، وأعاد « وزدم » وطوره إلى « التحليل العلاجي » therapeutic analysis ، ووصل إلى نهايته — وربما وصل إلى المأزق — على يد فلاسفة اللغة العادية في أكسفورد من أمثال « راييل » و « أوستن » و « ستراوسون » (٢) .

وعلى ذلك فليس من الخطأ أن نقول بأن هناك « فلاسفة تحليليون » لا « فلسفة تحليلية » ، إذ من الخطأ — فيما يرى « أميريان » — التحدث عن « الفلسفة التحليلية » كما لو كانت من جنس واحد ، ومن طينة واحدة ، فليس هناك فلسفة واحدة للتحليل ، وليس هناك « خط حزبي » تحليلي ، وكل ما هناك أن لفظ « التحليل » هنا يستخدمه ليكون مجرد طريقة تجمع بها عددا من الفلاسفة يتقاسمون اهتمامات وإجراءات معينة (٣) .

ولعلنا أن نميز هذه الحركة الفلسفية على أنها « فلسفة التحليل » لما قدم لنا هذا الوصف الكثير عن طبيعتها ، لأن لفظ « التحليل » عندهم يستخدم بكثرة وبطرق مختلفة في مناسبات كثيرة على وجه يصبح معه هذا اللفظ في الغالب بلا معنى .

---

Charlesworth, M. J., Philosophy and Linguistic (٢)  
Analysis, Dugunese Studies, Philosophical Series (9), Dugunese  
University, Pittsburg, 1959, p. 3.

Ammerman, R. R., Classics of Analytical Philosophy (٣)  
phy, Tata McGrown - Hill, Bombay - New Delhi, 1965, p. 2.

ولو شئنا مرة أخرى أن نميزها بأنها تنصب فقط على معالجة «الألفاظ» بوصفها فلسفة لغوية ، لكن هذا الوصف بعيدا عن الحقيقة ، لأننا بهذا انما نجعل هذه الحركة كلها مرادفة لاتجاه واحد من اتجاهاتها المتعددة وهو ما نسميه « فلسفة اكسفورد اللغوية » ، وهذا الاتجاه — الذى ينبع أساسا من فتجنشتاين فى كتاباته المتأخرة ، لا يعبر فى نظر كثير من التحليليين أنفسهم عن الجهة الصحيحة للفلسفة وأهدافها ، لأننا لو جعلنا مهمة الفلسفة هى مجرد التحليل اللغوى « لكانت الفلسفة — على أفضل وجه — مساعدة زهيدة لواقضى قواميس اللغة ، أو لكانت — على أسوأ وجه — تسليية قوم كسالى حول مائدة الشاي » على حد تعبير رسل<sup>(٤)</sup> .

وهكذا يبدو واضحا مدى صعوبة تقديم تعريف دقيق للحركة التحليلية . لذلك نرى — أن من الأفضل لنا — بدلا من البحث عن جملة أو عبارة تلخص بها كل ما تمتاز به هذه الحركة — أن نحاول التماس بعض الخصائص العامة التى تميز ما نسميه بالفلسفة التحليلية . وقد قدم لنا « سكوليموفسكى » عدة ملامح رئيسية لهذه الحركة . فهو يرى أن « الفلسفة التحليلية » اسم يطلق على نوع من فلسفة القرن العشرين تتميز بالخصائص التالية<sup>(٥)</sup> :

١ — اعترافها بدور اللغة الفعال فى الفلسفة ، أو — بعبارة أخرى — ما يمكن أن نسميه اتجاهها الشعورى المترايد نحو اللغة .

٢ — اتجاهها الى تفتيت المشكلات الفلسفية الى أجزاء صغيرة لمعالجتها جزءا جزءا .

(٤) Russell, B., My Philosophical Development, George Allen & Unwin, 1959, p. 217.

(٥) Skolimowski, H., Polish Analytical Philosophy, Routledge & Kegan Paul, London, 1967, p. 1.

### ٣ - خاصيتها المعرفية •

٤ - المعالجة المشتركة بين الذات (أو البين ذاتية) ( inter - subjective ) لعملية التحليل •

وستتف عن كل خاصية من هذه الخواص بشيء من التفصيل • ولكن يجب أن نلاحظ أن هذه الخصائص رغم أنها كافية لتمييز الفلسفة التحليلية عن غيرها من الأنماط الفلسفية المشابهة لها ورغم أنها أيضا ضرورية لوصف أى فلسفة بأنها « تحليلية » ، إلا أنها ليست فريدة فى هذه الفلسفة ، اذ يمكن أن نجدها فى بعض الفلسفات الأخرى ، ولكن ما هو فريد هنا هو اجتماعها معا وفى وقت واحد داخل هيكل الفلسفة التحليلية •

### أولا - دور اللغة الفعال فى الفلسفة :

ان الفلاسفة التحليليين لا ينظرون الى اللغة على أنها مجرد وسيلة ، بل على أنها أيضا هدف من أهداف البحث الفلسفى • ويعد هذا الأمر عنصرا جديدا يميز الفلسفة التحليلية ، وينظر اليه على أنه خاصية من خصائصها الرئيسية • ان الاهتمام الكبير باللغة من جانب بعض الفلاسفة التحليليين من أمثال « مور » و « فثجنشتاين » ( فى كتاباته المتأخرة ) ، ومدرسة اكسفورد اليوم قد دفع بعض الباحثين الى تعريف الفلسفة التحليلية بأنها مجرد دراسة اللغة • بل ان بعض الباحثين من يفرق بين الفيلسوف « التحليلى » والفيلسوف « التأملى » على أساس أن أولهما يعطى أهمية كبيرة لدراسة اللغة ، فى حين أن ثانيهما - اذا تصدى لموضوع اللغة أصلا - لا يفعل ذلك الا من أجل تيسير تحقيق هدفه الرئيسى ، وهو التأمل الذى ينصب على الأسس الميتافيزيقية للوجود (١) •

(١) Amherman, op. cit., p. 3 .

ولكن حين نقول ان الفلسفة التحليلية تتعترف بالدور الحيوى الذى تلعبه اللغة فى الفلسفة ، ومن هنا جاء اهتمامها بدراسة اللغة ، فاننا لا يجب أن نخلط بين هذه الدراسة ودراسات أخرى للغة . فرجال اللغويات وفقهاء اللغة والنحويون وواضعوا المعاجم اللغوية هم أيضا يدرسون اللغة ، الا أن اهتمام هؤلاء يقوم فى جوهره على أساس البحث العلمى ، فيهتمون بالوقائع المكتشفة عن كيفية استخدام اللغة ، ومعانى الألفاظ ، وكيف تبدأ اللغات وتتغير وتضيق . . . وهكذا . . . وهذه مسائل « علمية » . عن اللغة لا يمكن الاجابة عنها الا باستخدام المنهج العلمى . أما الفيلسوف التحليلى فيدرس اللغة لا من أجل صياغة فروض علمية عنها ، بل لأنه يعتقد أن مثل هذه الدراسة أداة لها قيمتها فى مساعدته على تحقيق هدفه الأساسى فى حسم المسائل الفلسفية .

ومع أن الفلاسفة التحليليين متفقون على أهمية دراسة اللغة ، فانهم مختلفون فى نوع اللغة التى ينبغى دراستها ، وانقسموا فى ذلك بوجه عام الى فريقين : ذهب الفريق الأول الى القول بأن التحليل الفلسفى يتوقف على تأليف لغة اصطناعية جديدة ، مفترضا أن قواعد اللغات الاصطناعية أوضح وأكثر تحديدا من القواعد التى تحكم استخدام اللغة العادية ، كما هو واضح فى مجال العلم . فرأى هذا الفريق أن الفلسفة لابد لها أن تطور مفردات خاصة ، وتصنع مفاهيم خاصة لحل مشكلاتها . أما الفريق الآخر فقد وقف موقف المعارضة من الفريق الأول ، ورأى أن مثل هذه اللغات الاصطناعية لا تساعد كثيرا على حل المشكلات الفلسفية ، إذ أن هذه المشكلات يمكن معالجتها على أفضل وجه بالتفصيل الدقيق للغة الطبيعية العادية التى تستخدمها فى عملية التواصل مع الآخرين .

ومهما يكن من أمر اختلافهم على نوع اللغة ، فهم يستلجون بأهمية اللغة ووجوب دراستها — سواء كانت لغة اصطناعية أو لغة طبيعية . و هنا قد يقول قائل : ان الاهتمام باللغة لم يكن وفقا على الفلاسفة

التحليليين ، بل كان هذا الاهتمام موجودا في الفلسفة منذ أيام  
السوفسطائيين وأفلاطون قديما حتى أيام الفلاسفة التجريبيين البريطانيين  
حديثا . إلا أن « سكوليموفسكي » يرى أن أقوال الفلاسفة القدماء  
لا يعدو كونها تصريحات لفظية ، ولم تؤد التي تحسن الفللفة ، أو الى  
تعبير في نمط التفلف . ففلاسة الماضي — بالرغم من أن بعضهم قد  
أقر بدور خاص تلعبه اللغة في الفللفة — استمروا في تفلفهم على  
نفس نمط أولئك الذين لم يكن لهم اهتمام باللغة (٧) .

وعلى ذلك ، فإن الفلاسفة التحليليين يمارسون التفلف بطريقة  
مختلفة تماما عن الفلاسفة التقليديين ، فهم يترجمون المشكلات الفلففية  
الى حدود لغوية أو نحوية ، وعلى سبيل المثال ، فهم يناقشون مسألة  
ما اذا كانت الكليات موجودة أو كائنة على أساس ما اذا كان من الممكن  
أن تؤدي « الألفاظ المجردة » وظيفة « أسماء الاعلام » . ويناقشون  
مسألة الأزام الخلقي على أساس « عبارات الأمر » ويصيتون مسألة  
التكون في حدود العبارات التي تدل على وجود . وهذا الأمر بالنسبة  
لفيلسوف التقليدي أشبه بوضع العربة أمام الحصان ، ذلك لأن الصورة  
اللغوية — بالنسبة له — تعتمد على صور تصورية وواقعية تماما ، ولابد  
من مناقشة تلك الصورة الأخيرة وتقريرها منذ البداية — لهذا قيل أن  
الفيلسوف التحليلي لا يعني الا بالألفاظ والقواعد اللغوية ، ولا يعني  
بمناقشة تصوراتنا والواقع نفسه . الا أن هذا الاعتراض — على حد  
وصف تشارلز وورث — مجرد اعتراض لفظي ، لأن رجل التحليل لا يعني  
بمجرد مسائل النحو ، بل في امكانه أن يناقش تصوراتنا والواقع نفسه ،  
وكل ما هنالك أنه يناقش ذلك عن طريق فحص الصور اللغوية . فالألفاظ  
بالنسبة للتحليليين ليست مجرد ألفاظ ، بل هي تعد أفضل طريقة لمناقشة  
المسائل الفلففية عن طريق ترجمة هذه المسائل الى الصور اللغوية .

وهذا يعني أن الفلاسفة التحليليين لا يعنون بالصور اللغوية من أجل الصور  
اللغوية ، أي النحو من أجل النحو<sup>(٨)</sup> .

ولكن يبدو أن التركيز على اللغة عند بعض التحليليين ، وحاصله  
على يد « مور » و « فتيهنشتاين » ( المتأخر ) ومدرسه كيمبرج قد  
يؤرخ فيه حتما حتى أصبح من عيوب حركة التحليل بوصفها حركة  
« فلسفية » . ولا أدل على ذلك من تلك القصة الطريفة التي تروى  
للدلالة على هذا المييب ، وهي قصة الطالب الصيني الذي جاء إلى  
كيمبرج لينتلمذ على يد « مور » ، ويعد أن أنهى دراسته قال عند عودته  
إلى بلاده : لقد عرفت المقليل عما كنت أعهده فلسفة ، ولكنني بلا شك  
عرفت الكثير من قواعد اللغة الانجليزية<sup>(٩)</sup> .

#### ثانيا - تفتيت المشكلة إلى أجزاء :

إن طريقة انفلاسفة التحليليين في تفتيت المشكلات الفلسفية بغرض  
معالجتها جزءا جزءا تعد من أهم الخصائص التي تميزهم عن غيرهم .  
إذ أنهم يفضلون أن يكونوا على معرفة تامة بالمسائل الصغيرة ، تلك التي  
تؤدي في نظرهم إلى الدقة والاطمئنان . وهذا الاتجاه هو عكس الاتجاه  
الشمولي الذي يهدف إلى بناء التأليفات الفلسفية الشاملة .  
فالتحليليون ليسوا من ينأة الانساق الفلسفية الكبيرة المخالفة ،  
بل هم — كالعلماء — يميلون إلى معالجة الأمور الجزئية بكل ما في  
وسمهم من جهد .

إلا أن هذا التركيز على المسائل الصغيرة لا يحول بينهم وبين  
الوصول إلى حلول للمشكلات الكبيرة بوصفها نتائج هذه التحليلات

---

Charlesworth, op. cit., pp. 6 - 8.

(٨)

Mardiros, A. M., « The Origin and Development of  
Contemporary philosophical Analysis , » Thought, 1960, p. 149.

(٩)



الجزئية الصغيرة • ولكن المهم هنا هو التغير الذي أدخلوه على موضع التركيز فيجب أن كانت الفلسفة تدرس المسائل الكبيرة الشاملة بغرض الوصول إلى إقامة نسق فلسفي شامل ، أصبحت الإجابة على المسائل الكبيرة مشتقة من تحليلات الدقيقة للمشكلات الفرعية الجزئية والتفصيلية • وبعد أن كانت الفلسفات القديمة تبدأ ببعض الافتراضات المسبقة التي تعد بمثابة الأسس التي يقوم عليها بناء الأنساق ، أصبحت الفلسفة التحليلية فلسفة بدون افتراضات مسبقة ، تبدأ بعدد قليل من المسائل ، ولا يمكنها أن تدعي البرهنة على عدد كبير منها بعد ذلك • لهذا فإنها لا تقدم لنا حلولاً جاهزة للمشكلات الفلسفية التقليدية لأن مثل هذه الحلول لا تأتي من افتراضات تضع منذ البداية ، بل يتم الوصول إليها خلال التحليلات الدقيقة للموضوع التي يكون موضع البحث •

ويبدو أن طريقة التحليلين في تفكيك المشكلات الفلسفية الكبيرة إلى أجزاء صغيرة ، لمعالجة هذه الأجزاء جزءاً جزءاً قد بولغ فيه أيضاً بصورة كانت معها هذه الخاصية نفسها موضع انتقاد من جانب بعض المعارضين لهذا الاتجاه التحليلي • أن رأى هؤلاء أن الفلسفة التحليلية بطريقتها هذه إنما « تفتح على الدوام تفاصيل فرعية ، وهذه الفروع تؤدي إلى فروع أخرى للفروع ، وهكذا ، ويظل التحليل يتسع وينتشر حتى يمتد إلى أكثر الألفاظ والمضامين شيوعاً • ولهذا كله قيمته • لكن كثيراً ما يحدث أن تنسى المشكلة الأصلية في غمار هذه التفاصيل ، أو تنفقت إلى مجموعة من المشاكل الفرعية التي تنتشعب بدورها ، ويفقد الذهن صلته بالمشكلة من حيث هي مشكلة فلسفية أصيلة • وتتكون لديه (أي لدى الفيلسوف التحليلي) عادة جديدة ، وغاية جديدة هي التحليل لأجل التحليل » (١٠) •

---

(١٠) مؤاد زكريا : نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٢ ، ص ٩ •

### ثالثا : الطبع المعرفي :

يعد النمط المعرفي cognitive الذي تركز عليه الفلسفة التحليلية من أهم خصائصها المميزة . ونعني بالنمط المعرفي هو أنها تتجه نحو الكشف عن العالم الخارجي ، وذلك عن طريق فحصه ولأجل اكتساب المعرفة ، وليس لأجل أى سبب آخر . وهذا ما جعل بعض الباحثين يصفون هذه الفلسفة بأنها « فلسفة علمية » ، حقيقة أن هذه الفلسفة - عتد بعض أنصارها على الأقل - تهدف إلى أن تكون علمية ، إلا أن اسم « الفلسفة العلمية » لا يجب - فيما يرى سكوليموفسكي - استخدامه كأسم آخر للفلسفة التحليلية ، وذلك للأسباب التالية (١١) :

١ - هناك فلاسفة هم بلا شك تحليليون ، إلا أنهم لم يحاولوا جعل الفلسفة علما ، من أمثال « جورج مور » و « فلتجنشتاين ( المتأخر ) » وفلاسفة اللغة العادية في أكسفورد .

٢ - أن الفلسفة قد نحت في الواقع لأن تكون علمية قبل القرن العشرين ، مع أن هناك بالطبع اختلافا في المضمون بين الفلاسفة المتقدمين الذين حاولوا أن يكونوا علميين ( مثل الفلسفة الوضعية عند « أوجست كونت » ) وبين الفلاسفة العلميين في القرن العشرين .

٣ - هناك من بين الفلاسفات المعاصرة مدارس فكرية لا علاقة لها تقريبا بالفلسفة التحليلية ، إلا أنها تزعم أنها مدارس للفلسفة العلمية . وتعد الماركسية خير مثال لهذه المدارس ، بل أن أنصار هذه المدرسة يصرّون على أن فلسفتهم هي وحدها الفلسفة العلمية الحقيقية .

لهذا قيل أن صفة العلمية ليست صفة أساسية للفلسفة التحليلية ، بل هي صفة ثانوية . ومع ذلك فحينما يتم تعريف الفلسفة العلمية على

أساس المنهج ، وتتعين بنيتها على أساس بنية الفيزياء أو العلوم الصورية ( وهذا هو المفهوم من الفلسفة العلمية المعاصرة ) يكون في إمكاننا أن نلاحظ بسهولة التقارب بين الاتجاه العلمى والفلسفة التحليلية . فمعظم الذين مارسوا هذا النوع من التفلسف العلمى بنجاح — من أمثال رسل وكارناب وروشنباخ — يعدون من الفلاسفة التحليليين . فالفلسفة العلمية بمعناها الدقيق جزء من الفلسفة التحليلية ، وليست مرادفة لها فى جملتها .

ان الطابع المعرفى الذى يميز هذه الفلسفة ، يستلزم اذن تسيثا آخر من اتجاهها لأن تكون علمية ، اذ أن هذا الطابع هو الذى يميز نوعا من الفلسفة عن نوع آخر منها . اذ أننا يمكن أن نعد تقسيم جميع الفلسفات الى معرفية وغير معرفية أحد التقسيمات الأساسية فى تاريخ الفلسفة . فقبل سقراط كان الهدف الرئيسى للفلسفة هو اكتشاف العالم الخارجى المستقل عن الانسان . وعلى يد سقراط بدأ البحث فى طبيعة الانسان ومكانه فى العالم وغايته ومصيره ، وأصبح هدف الفلسفة اقامة تفرد الانسان ، وذلك لتمييز قيمه وحمايتها ، أو لتبرير الوجود الدرامى للانسان ، وايجاد طريقة للعزاء والسلاوى له . وعلى ذلك فيمكن القول بأن الفلسفة المعرفية تعنى بالبحث عن الحقيقة ، وتجاول تحقيق أبحاثها بطريقة موضوعية ، وتتمسك بمعتقدات المذهب العقلى . فى حين أن الفلسفة غير المعرفية إنما تهدف الى مساعدة الانسان لكى يعيش ، وتدعم نفسها غالبا بحجج غير عقلية ، تلجأ الى الحدس والمواقف وأشياء زائدة عن الادراكات الحسية .

ان هذا الطابع المعرفى للفلسفة التحليلية قد لزم عنه واقعيتهما الإستمعولوجية ، واتجاهها المعين نحو المذهب التجريبي . الا أننا لا ينبغي أن نفهم من ذلك أن الفلسفة التحليلية تعد تطورا للنزعة التجريبية الانجليزية كما بحت عند « لوك » و « بيركلى » و « هيوم » . مع أن هناك بلا شك نمط فلسفى انجليزى مشترك بين الفلاسفة التجريبيين التقليديين والفلاسفة التحليليين . مما يوضح التماسكه بينهم جميعا ،

الا أن آغايي الفلاسفة التحليليين — من أمثال « رسل » و « آير »  
و « فثجنشتاين » — لا يسايرون التقليد البريطاني ، ويبدو هذا أكثر  
وضوحا عند فلاسفة مدرسة أكسفورد (١٢) .

#### رابعا — المعالجة المشتركة بين الذوات ( بين ذاتية ) لعملية التحليل :

إن الفلاسفة التحليلية تستخدم نوعا من التحليل له معناه المشترك  
بين الذوات بالنظر الى اللغة التي يتحقق فيها . وهي بذلك تختلف عن  
الفلسفات الأخرى التي تقيم بحثها على تحليلات مختلفة . فالفلسفة  
الفيينومينولوجية — مثلا — تتصور التحليل على أنه « النفوذ الى الماهية » ،  
وتتصور الوجودية التحليل على أنه كشف عن « البعد الوجودي » .  
فالتحليل في هاتين الحالتين لا يقوم على اللغة ، ولا يرتبط بها شكل  
موضوعي ، بل يقوم على الخبرة الفردية الشخصية . ومثل هذه التحليلات  
الذاتية التي لا تقرر فيها معاني الألفاظ الا بالنسبة للشخص الذي يستخدم  
هذه اللغات لابد وأن تكون عديمة الجدوى بالنسبة لأي فلسفة معرفية  
متسقة . وباختصار فإن مفهوم التحليل الذي لا يرتبط باللغة المشتركة  
بين الذوات لا بد أن يكون — على أفضل الفروض — واقعا في التناقضات ،  
وقد يكون — على أسوأ الفروض — عديم النفع بالنسبة للمعملية الفعلية  
للتحليل . وعلى ذلك فلا بد للفظ التحليل أن يقتصر استخدامه على  
التحليلات الخاصة باللغة المشتركة بين الذوات كما هو الحال في  
الفلسفة التحليلية .

هذه هي أهم خصائص الفلسفة التحليلية ، ووجود هذه الخصائص  
جميعها داخل هيكل فلسفي واحد بالصورة التي أشرنا اليها هنا هو  
ما يميز هذه الفلسفة عن غيرها من الفلسفات الأخرى .

## الفلسفة التحليلية ثورة فلسفية :

توصف الفلسفة التحليلية بأنها كانت « ثورة » فلسفية بدأت في كيببردج بإنجلترا ، وكان « مور » و « رسل » و « فلتجنشتاين » قادة هذه الثورة . فبأى معنى توصف هذه الحركة الفلسفية بأنها « ثورة » ؟ .

إن الإجابة التي نسمعها عادة على هذا السؤال هي أن الفلسفة التحليلية توصف بأنها ثورة لأنها جاءت تحضا للمثالية الهيجلية التي سادت التفكير الانجليزي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وبلغت ذروتها في أواخر ذلك القرن وأوائل القرن العشرين على يد بعض أساتذة جامعة أكسفورد وخاصة « برادلى » F. H. Bradley ( ١٨٤٦ — ١٩٢٤ ) . وكان وجه الخطورة في هذه الحركة المثالية أنها لم تأت — كما كان الحال في أوائل القرن التاسع عشر — على يد نفر من الشعراء والكتاب من أمثال : « كولريج » و « كارلايل » أولئك الذين أعجبهم المثالية الألمانية متمثلة في : « كانت » و « هيجل » فراحوا ينقلونها تلخيصا وتعليقا في شعرهم ونثرهم<sup>(١٣)</sup> ، بل جاءت على أيدي مناصرين أشداء من بين أساتذة الجامعات ، حتى قيل « أن المثالية الهيجلية بدأت تجد لها بيتا في الجامعات البريطانية »<sup>(١٤)</sup> .

كان هذا الغزو الفكرى للعقلية الانجليزية بمثابة تحول لهذه العقلية عن مجراها الفكرى الأصيل ، إذ أن التجريبية هي طابع الفلسفة الانجليزية في شتى مراحلها ، فهكذا كانت عند « بيكون » في القرن السادس عشر ، وهكذا كانت عند « لوك » في القرن السابع عشر وهكذا كانت عند « هيوم » في القرن الثامن عشر ، وهكذا كانت عند « مل » في القرن

(١٣) زكى نجيب محمود : برتراند رسل ، سلسلة نوابع الفكر الغربى .

دار المعارف — القاهرة ، ص ٣٢ .

Warnock ; English Philosophy since 1900, Oxford ( ١٤ ) University Press, 1969, p. 6.

التاسع عشر ، وهكذا هي اليوم عند « رسل » في القرن العشرين<sup>(١٥)</sup> . فلم يكن مما يتفق وطبائع الأمور أن يظهر في انجلترا — معقل الفكر التجريبي — فيلسوف مثل « برادلي » ويخرج كتابيه المشهورين في « أصول المنطق » و « المظهر والواقع » ليقول — كما قال هيجل — أن العقل وحده مستعينا بمنطق فكرة يستطيع أن يتتبأ عن العالم الشيء الكثير دون حاجة منا إلى الحواس وأدراكها ، وأن ظواهر الكون كما تدركها الحواس متناقضة ولا بد أن تكون وهما ، أما الكون على حقيقته فيستحيل أن يكون محصورا في مكان أو محدد بزمان ، كما يستحيل أن تكون قوامه كثرة من الأشياء تقوم بينها علاقات ، بل هو حقيقة واحدة مطلقة لا تجزؤ فيها ولا فواصل ولا حدود<sup>(١٦)</sup> .

وهكذا جاءت هذه الثورة الفلسفية لتعيد الفكر الانجليزي إلى مجراه الأصلي — وهو الاتجاه التجريبي ، ولتقضى على الفلسفة المثالية التي كان قيامها على أرض انجليزية نشازا يدعو إلى القلق . فنشر « مور » مقالا في « تنفيذ المثالية » ونشر « رسل » بحثه في « طبيعة الصدق » ثم « مشكلات الفلسفة » وتبعه بكتاب « معرفتنا بالعالم الخارجي » . وفقدت المثالية قوتها وتأثيرها في العشرينات من هذا القرن ، إذ كشفت نفسها ، ولم يكن لديها ما تقول . وكان موت قادتها : « بوزنكويت » عام ١٩٢٣ ، و « برادلي » عام ١٩٢٤ « ماكتاجارت » عام ١٩٢٥ بمثابة الضربة التي فازت بها حركة التحليل على المثالية الهيجلية<sup>(١٧)</sup> . فتحول مجرى التفكير الفلسفي عما كان عليه في الربع الأخير من القرن التاسع عشر ، وتغيرت نوعية المفكرين الأكاديميين بالمثل . ولكن لو اقتصر الأمر على ذلك لكانت هذه الثورة الفلسفية متواضعة . إذ أنها ستكون مجرد رد فعل لخمسين عاما من الهيجلية

(١٥) زكي نجيب محمود : برتراند رسل ، ص ٣٤ .

(١٦) نفس المصدر ، ص ٣٤ .

Charlesworth, op. cit., p. 12.

(١٧)

الانجليزية ، الا أن الفلسفة التحليلية لم تكن ثورة بهذا المعنى المتواضع ، بل كانت ثورة في طبيعة الفلسفة ذاتها . ومنهج التحليل هو أساس هذه الثورة ، فاعتبار التحليل مجرد صورة من الصور التجريبية هو سوء فهم للتحليل ، فأصالة حركة التحليل لا تكمن كثيرا في تقديم نظريات جديدة ، بل بالأحرى في وضعها لكل طبيعة الفلسفة ذاتها موضع التساؤل ، فهي أساسا فلسفة عن الفلسفة<sup>(١٨)</sup> .

### مصادر الفلسفة التحليلية :

ان « التحليل » بوصفه طريقة في التفلسف ليس جديدا ، لم يظهر الا بظهور الفلسفة التحليلية ، بل يمكن أن نعود بجذور التحليل الفلسفي الى زمان فلاسفة اليونان من أمثال أفلاطون وأرسطو ، وبعض فلاسفة العصور الوسطى ، وكثير من الفلاسفة المحدثين من أمثال « لوك » و « بركلي » و « هيوم » و « كانت »<sup>(١٩)</sup> . فلا شك أن فلاسفة التحليل قد استوعبوا هذا التراث الفلسفي ، وكان له تأثيره على اتجاههم .

الا أن رسل في كتابه عن « تاريخ الفلسفة الغربية » قد قدم لنا ما رآه من المصادر الهامة لحركة التحليل ، وهو التطور الذي طرأ على العلوم الرياضية والطبيعية في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين . فيرى رسل أن المتتبع لتاريخ الفلسفة يلاحظ تيارين متعارضين في الفلسفة : أحدهما يستوحى التفكير الرياضي ، والآخر متأثر الى حد كبير بالعلوم التجريبية . وقد كان أفلاطون ، وتوما الاكوينى ، وسبينوزا وكانت من الممثلين للتيار الأول ، بينما كان ديمقريطس ، وأرسطو والتجريبيون المحدثون منذ « لوك » يمثلون التيار الثاني . ثم جاءت المدرسة التحليلية لتعمل على استبعاد التزعة الفيثاغورية من مبادئ الرياضيات ، ومزج التزعة التجريبية باهتمام معين بالجوانب الاستنباطية

Ibid., p. 8.

(١٨)

Russell, B., History of Western Philosophy, p. 783. (١٩)

من المعرفة الانسانية • فأهداف هذه المدرسة أقل تأملية من الأهداف التي كان ينشدها معظم الفلاسفة في الماضي ، إلا أن بعض منجزاتها صلبة وراسخة كمنجزات رجال العلم •

ان مصدر حركة التحليل — فيما يقول رسل — ينبع من منجزات أولئك الرياضيين الذين عملوا على تطهير الرياضيات من المغالطات والتفكير المتسرع ، من أمثال « فيرشتراوس » و « كانتور » و « فريجة » ، وكان لهذا الأخير أهمية خاصة في هذا المجال (٢٠) •

وقد قدمت الفيزياء — مثلها في ذلك مثل الرياضيات البحتة — المادة لفلسفة التحليل • وجاء ذلك بوجه ما من خلال نظريتي النسبية والمكانتوم • كما يهتم الفيلسوف في نظرية النسبية هي أنها قد استعاضت عن فكرتي المكان والزمان بفكرة « المكان — الزمان » space-time واستعاضت عن « أشياء » الحس المشترك بفكرة « الاحداث » events بوصفها النسيج الذي يتألف منه العالم • وقد أكدت نظرية المكانتوم ( الكم ) • هذه النتيجة ، إلا أن أهميتها الفلسفية تكمن في قولها بإمكان عدم استمرار الظواهر الفيزيائية (٢١) •

هذه هي الملامح العامة للفلسفة التحليلية ومصادرها ولكن يجب أن نشير هنا الى أن هذه الملامح لا توجد بنفس القدر عند كل الفلاسفة التحليليين ، ولا حتى هذه المصادر يمكن التماسها بنفس المعنى عند كل فيلسوف تحليلي • فالاختلاف بين رجال التحليل كبير ، واتجاهات الفلسفة التحليلية متعددة ، بحيث يتعذر أن نقول عنهم قولاً واحداً محدداً يصدق عليهم جميعاً •

Ibid., p. 783.

(٢٠)

Ibid., p. 786.

(٢١)



## رواد الفلسفة التحليلية :

لا شك في أن الفضل في قيام حركة التحليل المعاصر وتطورها انما يعود الى ثلاثة أعلام معروفين هم « مور » و « رسل » و « فثجنشتاين » وسبيلنا الآن الى تقديم فكرة عامة عن كل منهم .

أولا : جورج ادوارد مسور G. E. Moore ( ١٨٧٣ - ١٩٥٨ )

ترجع بداية حركة التحليل — فيما يرى تشالزورث — الى ظهور المقال الذي كتبه مور « تفنيد المثالية » عام ١٩٠٣ . والذي ثار فيه على الهيكلية والمثالية الجديدة ، وقدم في نفس الوقت مثالا عمليا لمنهج جديد في المعالجة الفلسفية ، ذلك المنهج الذي يعد من المصادر الرئيسية لحركة التحليل (٢٢) ، والواقع أن أهمية فلسفة « مور » تتوقف على هذا المنهج الذي ابتدعه واستخدمه ببراعة فائقة . ولو قارنا هذا المنهج بمضمون تعاليمه لما كان لهذا الأخير أهمية كبيرة . وكثيرا ما نجد هو ذاته ينبذ « النتائج » السابقة ، ويود لو أعاد تأليف كتبه ، وهو يدفع بها في طبعة جديدة (٢٣) .

ومن المعروف أن كل — أو جل — اهتمامات مور الفلسفية قد اتجهت نحو مسائل تحليلية أو نقدية ، فلم يكن لدى مور أدنى إيمان بإمكان وضع أي نسق عقلي ، أو بناء أي مذهب ميتافيزيقي ، ومن ثم انخفض الجانب الأكبر من نشاطه الفلسفي في الكشف عن المغالطات والاختفاء وشقي ضروب الخلط الذي طالما حفلت به مذاهب الفلاسفة . وهذا ما عبر عنه هو نفسه في سيرته الذاتية حينما كتب يقول « ما كان للمعالم أو العلوم — فيما أحسب — أن توحى الي بأية مشكلات فلسفية ، وأما الذي أوحى الي ببعض المشكلات الفلسفية فقد كان هو تلك الأمور

Charlesworth, pp. 11 - 12.

(٢٢)

(٢٣) مفس : الفلسفة الانجليزية في مئة عام ، الترجمة العربية ،

ص ٥٤٤ .

التي سبق لفلاسفة آخرين أن قالوها عن العالم والعلوم (٢٤) . ومعنى ذلك أن مور قد اهتم بتحليل ما يقوله الفلاسفة عن العالم وعن معنى القضايا العلمية ليكشف عن صحة أو بطلان هذه الأقوال ، ولهذا قيل إن مور هو فيلسوف الفلاسفة .

وعلى الرغم من أن مور كان يعيش في فترة حفلت بنجاح هائل للمناهج العلمية ، ويقوة المنطق المجرد ، فقد كان على اقتناع كامل بأن مشكلات الفلسفة لا سيبل إلى حلها بالمعالجات المنطقية ولا بمجرد ازدياد المعرفة العلمية ، وأصر على القول بأن مفتاح حل المشكلات الفلسفية لا بد أن يسلك طريقا مختلفا عن ذلك ، وهذا الطريق هو توجيه عناية مركزة للحس المشترك ولغته ، أي ، للغة العادية (٢٥) . فالرجل العادي بلغته العادية على حق حين يقرر أمورا عن الواقع كأن يقرر أن المنضدة موجودة وأن الناس الآخرين موجودون حتى حين لا يكونوا موضع ملاحظة منا ، وكل ما هنالك أننا بحاجة إلى « تحليل » أمثال هذه العبارات لتحديد معناها ومنطقها .

وقد كتب مور مقالا بعنوان « دفاع عن الحس المشترك » عام ١٩٢٥ دافع فيه عن معتقدات الحس المشترك ، وأكد فيه على ضرورة التمييز بين الأقوال التي نعرف يقينا أنها صادقة وتحليلات أمثال هذه الأقوال التي نسعى إلى تقرير معناها الكامل . وبوجه عام ، فإننا نستطيع أن نقول أن « الحس المشترك » common sense يمدنا بهيكل الحقائق الموثوق بها ، ولكنها غير محللة ، هذه الحقائق — بدورها — إنما توضع أمام الفلسفة لتقرر معناها . فمهمة الفلسفة عند مور تنحصر أساسا في فهم الحقيقة أكثر من محاولة اكتشافها (٢٦) .

(٢٤) زكريا إبراهيم : دراسات في الفلسفة المعاصرة ، ص ١٩٤ — ١٩٥ .

Peterfreund & Denise, op . cit., p. 252.

(٢٥)

Ibid., p. 253.

(٢٦)

وكان مور قد أخرج لنا عام ١٩٠٣ كتابه المعروف باسم « مبادئ الأخلاق » ليضع فيه نمطا جديدا في النظر الى الأخلاق بوصفها تحليلًا . وكان منطلقه في هذا الكتاب هو أن المرء قبل أن يبذل مجهودا في محاولة الإجابة عن مسألة أخلاقية ، ينبغي عليه أن يوضح بدقة السؤال الذي يسأله ، فإذا ما وضع سؤالا دون أن يتحقق من أنه سؤال مركب ، فلن يصل الى اجابة محددة . فالفلاسفة على سبيل المثال — قد وضعوا السؤال « ما الخير ؟ » وطلقوا يبحثون له عن اجابة دون أن يكون واضحا لديهم ما يسألون عنه ، هل يسألون عن « ما الاشياء التي تكون خيرا ؟ » أم « كيف يتم تعريف الخير ؟ » لقد كان لمور ، بسبب هذا النجاح المنظور في تطبيق هذا الاجراء المنهجي البسيط ، تأثيره لا على الفلاسفة الذين يعملون في حقل الأخلاق فحسب ، بل على كثير من الفلاسفة الذين يعملون في فروع مختلفة من الفلسفة (٣٧) .

وقد يقع في الظن أن مور قد وقف موقفا معارضا للميتافيزيقا ، وليس هذا بصحيح على الإطلاق ، حقيقة أنه كان يعارض نمطا معينًا من الميتافيزيقا ، ألا أنه لم يكن ضد الميتافيزيقا في عمومها . فقد استمر في اعتقاده بأن الحقيقة الميتافيزيقية من نوع ما ليس هي بالأمر الممكن فحسب ، بل أعتقد أنه قد توصل الى بعض هذه الحقيقة . إلا أن دفاع مور عن الحس المشترك كان ينطوي على تطبيقات ضد الميتافيزيقا ، وهي تطبيقات لم تكن عنده موضع تركيز . فإذا كان العالم هو ما يبدو للحس المشترك ، ترتب على ذلك بالرغم مما قد نصفيه الى معرفتنا الخاصة بالوقائع التفصيلية للوجود ، فإن الصورة الخارجية ستبقى على حالها دون تغيير ، وعلى ذلك تكون الميتافيزيقا غير ضرورية ومضلة (٣٨) .

Ibid., p. 252.

Mardiros, op. cit., p. 145.

(٣٧)

(٣٨)

ثانيا : برتراند رسل B. Russell ( ١٨٧٢ - ١٩٧٠ )

يعد رسل فيلسوف القرن العشرين بلا منازع ، لم يترك مجالا من المجالات التي تهتم أبناء هذا القرن الا وكان له الرأى فيه والتعليق عليه .

فلم يكن رسل فيلسوفا فحسب ، بل كان رياضيا ومنطقيا وسياسيا وأديبا ورجل تربية واصلاح ... على وجه يعيد الى الازهان صورة المفكر الجماهيري ، فضلا عن صورة المفكر الاكاديمي .

والواقع أن مواقف رسل السياسية (٢٩) هي التي أعطت له شهرته الواسعة ، وجعلت اسمه معروفا عند المثقف المعادى في شتى دول العالم ، مع أنه كان يأمل أن تكون شهرة أفكاره الفلسفية قدر شهرة أفكاره السياسية والاجتماعية .

لقد تابع رسل زميله وصديقه مور في الثورة على الفلسفة المثالية ، مستخدما المنهج التحليلي الجديد ، ورغم اتفاقهما في هذه الثورة ، فقد كان لرسل نقطة انطلاق مختلفة عن مور . فاذا كان اهتمام مور منصبا على القول باستقلال الواقع عن المعرفة ، ورفض القول بالحدوس والمقولات « الاولية » الكانطية ، فقد كان اهتمام رسل منصبا أكثر على

(٢٩) كان رسل من دعاة السلام والحرية ، انشأ مؤسسة للسلام اخذت تقود الحملات ضد كل ما يهدد سلام الانسان وحرية ، وتقود المظاهرات ضد وسائل التدمير النووي ، ولعل موقف رسل ومؤسسته و « محكمة رسل » من الحرب الفيتنامية ومحكمة لجريماتها يعد أقصى صورة للفيلسوف الملزم على وجه يستحق منعة أن يكون ضمير العصر . ولعل آخر ما كتبه في حياته ، وقبل وفاته بيومين تلك الرسالة التي وجهها الى المؤتمر البرلماني العالمي الذي انعقد بالقاهرة في أول شهر فبراير عام ١٩٧٠ ، والتي ندد فيها بفلسطين ، وطلبها بالانسحاب من الأراضي العربية التي احتلتها عام ١٩٦٧ ، محذرا ايها بأن « الغارات في عمق الأراضي المصرية لن تقنع السكان الفلسطينيين بالاستسلام ، بل ستعزز تصميمهم على المقاومة » كما اقر بحق الشعب الفلسطيني ومقاومته للمعتدى .

بعض الأمور المنطقية ، وخاصة نظرية العلاقات الخارجية ، ولعل هذا آتيا من أن رسل كان متأثرا بالتعارض الذي رآه قائما بين العلم المعاصر والميتافيزيقا المثالية ، بينما كانت نقطة بداية مور التعارض بين نظرية الحس المشترك للعالم والنظرة المثالية له <sup>(٣٠)</sup> . وإذا كان مور يمد « الحس المشترك » نوعا من المطلق الاستمولوجي ، فان رسل لا يعده سوى صورة فجأة غير منقحة للمعرفة الطمية <sup>(٣١)</sup> . وعلى ذلك لم يلتزم بالحس المشترك ، اذ أن العلم يذهب — في اعتقاده — الى أبعد مما يذهب اليه الحس المشترك ، وكان يهدف في فلسفته للوصول الى ما اعتقد أنه الدقة واليقين العلمى ، وكان يأمل أن يجمع بين منهج « مل » ومنهج « ليمبتر » — أى التجريبية والعقلية — لكي يصل الى اطار ميتافيزيقى تتلاءم داخله مكتشفات العلم والسهولة العقلية ، فاذا لم يكن هذا النسق متناقا مع ما يقول به الحس المشترك ، كان هذا أمرا سيئا بالنسبة لذلك الأخير <sup>(٣٢)</sup> .

ان رسل كان من بين الفلاسفة الذين بهرهم العلم ومنجزاته ، بينما الفلاسفة قد وضعت دعاوى كثيرة وحققنت نتائج أقل ، فتسائل على سر ذلك ، وبدت له الاجابة على ذلك بأن الفلسفة ليست علمية ، لأن مناهجها التقليدية وطبيعة الموضوعات التى تتناولها لا يمكن أن تجعلها كذلك ، فاذا كان العلم ينتهج المنهج العلمى فى الوصول الى حقائقه ، فان الفلسفة تفتقر الى هذا المنهج . وهنا جاء السؤال : الا يمكن أن يكون للفلسفة منهج علمى ؟ ثم الا يمكن لها أن تكون « علمية » كما هو الحال فى العلوم الخاصة ؟ وكان الرد عند رسل على هذين السؤالين بالإيجاب . وهناك — فيما يرى رسل — طريقان يمكن بهما للفلسفة أن تنام

Ibid., p. 145.

(٣٠)

Charlesworth, op. cit., p. 14.

(٣١)

Mardiros, p. 145.

(٣٢)

على دعائم العلم : الأول : أن تركز على « نتائج » العلم العامة ، وتبحث في اعطاء هذه النتائج عمومية ووحدة أكثر . والثاني : أن تدرس « مناهج » العلم ، وتبحث في تطبيقها — مع ادخال التعديلات الضرورية — على مجالها الخاص . ويلاحظ رسل أن كثيرا من الفلسفات التي استلهمت العلم قد أخذت بالطريق الأول . الا أنه يرى أن « المناهج » وليست النتائج هو ما يمكن نقله على وجه مفيد من مجال العلوم الخاصة الى مجال الفلسفة . ومن هنا تجيء أهمية تطبيق مبادئ المنهج العلمي الذي نجح في دراسة مسائل العلم على المشكلات الفلسفية (٣٣) .

والجدير بالذكر هنا أن رسل لا يستخدم لفظ « العلم » ليدل فقط على العلوم التجريبية ، بل ليدل أيضا على العلوم الصورية كالمنطق والرياضيات فحين ينادى بتطبيق المنهج العلمي في الفلسفة فإن ما في ذهنه هو تلك العلوم الصورية . حقيقة أننا قد نلتزم مبادئ عامة في مناهج العلوم الصورية والتجريبية ، الا أن هذين النوعين من المناهج مختلفان فيما عدا ذلك . فليست قضايا العلم التجريبي من نفس نوع قضايا العلوم الصورية وقضايا الفلسفة فتقضايا الفلسفة تختلف عن قضايا العلوم الخاصة في كونها عامة يمكن تطبيقها على أى شيء موجود أو محتمل الوجود ، فضلا عن أنها « أولية » أى لا يمكن البرهنة عليها أو تفنيدها بالدليل التجريبي . وبذلك تصبح الفلسفة في نظره غير متميزة عن المنطق (٣٤) . والمقصود هنا بالمنطق المنطق الرياضي الذي بذل رسل جهدا كبيرا لإقامته . وعلى ذلك فإن ما يقصده رسل بالمنهج العلمي إذن هو تطبيق مبادئ المنطق ومناهجه على المشكلات الفلسفية .

ويمتاز هذا المنهج العلمي عند رسل بأنه منهج ينحو نحو الشك المنهجي بالمعنى الديكارتي ، وأنه يوصل الى نتائج جزئية ومحتملة كما

Russell, B. Myrticism and Logic, pp. 75 - 76. (٣٣)

Ibid., p. 84. (٣٤)

هو الحال في العلم ، ولا يهدف هذا المنهج إلى إقامة انساق فلسفية كتلك التي وضعها القدماء ، بل هو يشارك المنهج المستخدم في العلوم الخاصة في نفوره من جعل النسق هدفا من أهدافه . وعلى ذلك فإن الفلسفة الطبيعية التي يدافع عنها رسل تمتاز بنفس هذه السمات ، فهي تنزع منزعا شكيا ، وتهدف إلى التوصل إلى نتائج جزئية ومحملة ، كما أنها لا تجعل الانساق هدفا لها (٣٥) .

وتبنى المنهج العلمي يضطربنا — فيما يقول رسل — إلى التخلي عن أمل حل الكثير من المشكلات الفلسفية الغارقة في الغموض والاهتمام الانساني . ففشل الفلسفة حتى الآن يعود في نظره إلى التسرع والطموح ، إلا أن الصبر والتواضع هنا — كما هو الحال في العلوم الأخرى — سيفتح طريقا لتقدم مستمر ومتميز (٣٦) .

وهنا قد يسأل سائل : وما هو هذا المنهج العلمي الذي يقترحه رسل ؟ والإجابة البسيطة على ذلك هي : أن هذا المنهج هو منهج التحليل . وقد يعود صاحبنا ليسأل مرة أخرى : وما معنى منهج التحليل عند رسل ، وماذا كان يهدف من وراء تطبيقه ؟ والإجابة على ذلك بـ"أبـ" (٣٧) أن منهج التحليل هو طريقة نحلل بها المركبات إلى عناصرها البسيطة ، تلك العناصر التي نكون على معرفة مباشرة بها لكي نقررها ونحذف تلك المركبات التي لا نكون على معرفة مباشرة بها ، أو أن نعيد صياغة التعبيرات اللغوية التي تحتوي على مركبات رمزية في حدود تعبيرات أخرى أكثر دقة بحيث تستغني عن تلك المركبات الرمزية . ومعنى ذلك أننا لا بد من تحليل الأشياء المركبة (أي التي تتألف من أجزاء وعلاقات تقوم بين هذه الأجزاء) إلى أجزائها والعلاقات الكائنة بينها ،

(٣٥) انظر في ذلك كتابنا : فلسفة برتراند رسل ، ص ٢٨٧ — ٢٩٢ .

Russell, *Mysticism and Logic*, p. 93.

(٣٦)

(٣٧) انظر في ذلك كتابنا السابق ذكره ، ص ٢٣٦ — ٢٤٥ .

بحيث نستطيع الامتناع عن تقرير تلك الأشياء المركبة والاكتفاء بتقرير هذه الأجزاء بحواصم وعلاقاتها . لأن هذه الأشياء المركبة كائنات مستدل عليها ، و لا تكون على معرفة مباشرة بها . أما الرموز المركبة فهي دل رمز لا يدل على شيء جزئي . وعلى ذلك تكون جميع الألفاظ الكلية رموزاً مركبة لا بد من تحليلها إلى رموز تشير إلى أشياء جزئية ونتوقف عن ذكر هذه الألفاظ المركبة .

ان هذا المنهج يعد تطبيقاً للقاعدة المنهجية التي رأى فيها رسل القاعدة اننى تلهم الفيلسوف العلمى وهى قاعدة « نصل أوكام » القائلة « لا يجب أن نكثر من الكائنات بغير ضرورة » . فإذا كانت المركبات — رمزية كانت أو غير رمزية — يمكن الاستعاضة عنها بأجزائها ، فما الذى يدعونا إلى افتراضها .

وقد طبق رسل منهجه هذا على كثير من المشكلات الفلسفية . فقد استخدمه فى تحليل الموضوعات المادية إلى المعطيات الحسية أو « الاحداث » ، حيث كان يهدف رد الموضوعات المستدل عليها إلى عناصرها البسيطة التى تكون على ثقة منها بحيث نستغنى عن افتراض تلك الكائنات ، ونكتفى بتقرير هذه العناصر ، ما دامت تحقق جميع الأغراض التى تحققها تلك الكائنات المفترضة . كما طبقه أيضاً فى تحليل العقل ، حيث رده إلى مجموعة المظاهر ، وهى الاحداث الذهنية بحيث لم تعد هناك ضرورة لافتراضه ككائن .

أما فى مجال الرموز فقد طبق منهجه هذا فى كثير من المجالات الرياضية والمنطقية واللغوية . وخير مثال لهذا التطبيق هو تحليله للعبارة الوصفية . فالجملة الوصفية « مؤلف ويفرلى هو سكوت » تلك التى ترد فيها العبارة الوصفية « مؤلف ويفرلى » يمكن إعادة صياغتها إلى « هناك شخص واحد وواحد فقط كتب ويفرلى ، وأن سكوت هو هذا الشخص » ففى هذا التحليل نلاحظ أن العبارة الوصفية قد اختفت تماماً ، كما أن لفظ « مؤلف » لم يرد على الإطلاق فى العبارة الجديدة .



وعلى كل حال فإن رسل يعد بحق صاحب « الفلسفة العلمية » بين رجال التحليل . ولعل مساهمته في مجال الرياضيات والمنطق في كتبه الحديدية « أصول الرياضيات » و « برنكيا ماتيماتكا » ( مع واينهد ) و « مقدمة للفلسفة الرياضية » وغيرها يمثل جانب الابتكار في فلسفته . وليس في هذا المكان متسع لعرض ذلك الجانب الهام من فلسفة رسل (٣٨) .

**الثالث : لودفيج فيتجنشتاين** L. Wittgenstein (١٨٨٩ - ١٩٥١)  
فيلسوف نمساوي ، جاء الى انجلترا ليتلمذ على يد رسل ، فكان له أكبر الأثر على الفلسفة الانجليزية في القرن العشرين . تعددت الآراء وتباينت فيه ، فهو عند البعض أعظم فيلسوف معاصر ، وعند البعض الآخر أكبر شخصية هبطت بالفكر الفلسفي الى أتمه مستوى . ومهما يكن من آراء الانصار والمعارضين ، فانه بلا شك من ألمع فلاسفة القرن ، ومن أكثرهم أصالة وجدة ، وأهمهم تأثيرا في الفكر الانجليزي المعاصر .

وقف فيتجنشتاين — متابعاً مور ورسل — في صف الثورة ضد المثالية الا أنه قد بالغ في هذه الثورة ، وجاهد فيها بعنف ، حتى بدت هذه الثورة لا ضد المثالية فحسب ، بل ضد كل أنواع التفكير الميتافيزيقي ، بل ضد الفلسفة ذاتها . وقد أخذ الباحثين فلسفة فيتجنشتاين بأنها « كانت فلسفة ضد الفلسفة » . فعلى حين كانت اسمية « أوكام » نصلا يجتر به الزيادات الطائشة للفلسفة ، كانت نظرية فيتجنشتاين عن اللغة فأسا يقطع بها شجرة الفلسفة (٣٩) .

ومن الملاحظ أن مساهمة فيتجنشتاين في الفلسفة تشكل تذبذبا بين آراء « رسل » وآراء « مور » ، فهو يبدأ في مرحلته المتقدمة على

(٣٨) نحل الغاريه هنا الى كتابنا السابق البلب الثاني ، وإلى كتابنا « المنطق الرمزي » ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٧ .

Mardiros, op. cit., p. 148.

(٣٩)

أساس من آراء رسل ، وينتهي في آرائه المتأخرة مناصرا لمور . فنظريته عن اللغة كما وصفها في كتابه المعروف باسم « رسالة منطقية فلسفية » ( ١٩٢٢ ) تقوم على أساس التحليل الميتافيزيقي الذي وضعه رسل . أما فلسفته المتأخرة كما بدت في « الكتاب الأزرق » ( ١٩٥٨ ) أو « الكتاب البني » ( ١٩٥٨ ) و « بحوث فلسفية » ( ١٩٥٩ ) فهي تتعد عن نظريته الأولى التي وضعها في « الرسالة » ، لأن هذه النظرية الأولى كانت تستلزم نسقا ميتافيزيقيا ، فرفضها ورجع أساسا الى موقف « مور » . وباختصار ، فقد كان في الطور الأول « رسليا » مع حبكة لغوية ، أما في الطور الثاني فقد كان « مور » معبرا عنه في حدود لغوية « (١٠) » .

وبذلك نلاحظ أن فتجنشتاين في ذريته المنطقية المعروضة في « الرسالة » كان فيها متأثرا برسل ، أو كان كلاهما متأثرا بالآخر . وقد عرض لنا في هذا الكتاب صلة اللغة بالواقع ، حيث ذهب الى أن مهمة اللغة هي التعبير عن الوقائع وتقريرها ، ولذلك يوجد ضرب من التناظر بين « بناء العبارة » و « بناء الواقعة » . ومعنى ذلك أن فهمنا الصحيح للغة سيحدد فهمنا لبناء الواقع الموضوعي ذاته بشكل عام .

أما فتجنشتاين في آرائه المتأخرة ، فقد ذهب الى أن السؤال عن تحليل قول ما هو في الواقع مجرد سؤال عن الطريقة التي نستخدم فيها القول في سياق ما أكثر من أن يكون السؤال عما يعنيه هذا القول في الواقع .

إن فتجنشتاين في هذه المرحلة قد وصل الى الاعتقاد بأن طريقة توضيح المشكلات الفلسفية لا يتحقق بترجمتها الى اللغة الصورية ، بل بالاعتماد على الإشارة الى أن الاريك الفلسفي إنما ينشأ من سوء استخدام اللغة العادية ، ولإزالة هذا الاريك الفلسفي لابد من اظهار الاستخدام

الصحيح للمفاهيم الاساسية التي تشكل الحديث في الفلسفة ، وتوضيح  
 نظريته التي يمكن أن تجعل استخدام الفيلسوف لهذه المفاهيم استخداما  
 خاطئا . لهذا بدأ : « فتجنشتاين » بتصوير الملامح الفعلية للحديث اليومي  
 خلال منهج معروف اليوم باسم « منهج اللعب للغة » . وقد أوضح  
 هذا كيف تستخدم اللغة في استعمالها العادي من قبل المتكلمين العاديين  
 بها ، وكيف يمكن أن يؤدي التوسع في هذا الاستعمال الى صعوبات  
 فلسفية . وعلى ذلك ، فإنه بدلا من محاولة اكتشاف معنى مفاهيم معينة  
 خلال التحليل بالمعنى الذي استخدمه به رسل ، تكون مهمة الفيلسوف  
 هي توضيح مغزى هذه المفاهيم بالإشارة الى الطريقة التي تستخدم بها  
 في الواقع . لهذا قيل أن فتجنشتاين كان مسئولاً عن ذلك القول المشهور  
 المميز لنشاط فلاسفة اللغة العادية : « لا تسأل عن المعنى ، بل اسأل  
 عن الاستعمال » (٢٢) .

هؤلاء هم رواد حركة التحليل الفلسفي الذي يرجع اليهم الفضل  
 في وضع أسس هذه الحركة واقامة دعائمها . ومن هؤلاء الرواد الثلاثة  
 تصدر أهم الاتجاهات التحليلية المعاصرة في إنجلترا .

### أهم الاتجاهات في الفلسفة التحليلية :

يمكننا بوجه عام أن نميز ثلاثة اتجاهات رئيسية في الفلسفة  
 التحليلية ، جاءت متعاقبة الى حد ما : الاتجاه الواقعي ثم الاتجاه  
 اللغوي المنطقي وأخيرا فلسفة اللغة العادية « وكان الهدف لهذه  
 الاتجاهات الثلاثة هو الكشف عن المبادئ المنطقية التي ينبغي مراعاتها  
 في التفكير المضبوط ، وتوضيح الطريقة التي يتم بها بواسطة التحليلات

Charlesworth, M. J., *Philosophy and Linguistic* (٢٢)  
 analysis, Duquense studios, philosophical series, Duquense  
 university, Pattsburgh, 1959, pp. 3 - 4.

وانظر أيضا كتابنا « فلسفة برتراند رسل » دار المعارف — القاهرة  
 ١٩٧٧ من ٩ — ١١ .

تصحيح الاخطاء الفلسفية . الا أن كلا منها يختلف عن الآخر في تصور تحقيق هذه الوظيفة على أفضل وجه ، إذ كان لكل منها افتراضاته المتميزة التي تشكل إجابته على أسئلة من قبيل : ما أفضل التحليلات التي يمكن أن توضع موضع الاعتبار وما الشروط التي ينبغي توافرها في أى تحليل مقبول (٤٣) :

## ١ - الاتجاه الواقعي :

وهو الذي جاء ليقوض أركان المذهب المثالي الذي سبّاد الفكر الانجليزي منذ منتصف القرن التاسع عشر . ويعد « برتراند رسل » B. Russell أهم ممثل لهذا الاتجاه ، ويضم إلى جانب رسل بعض الفلاسفة الجروفيين من أمثال « سي . د . بروود » C. D. Broad ( ١٨٨٧ - ١٩٧١ ) و « صمويل الكسندر » S. Alexander ( ١٨٥٩ - ١٩٣٨ ) و « جون لايرد » J. Laird وكانت المشكلة الرئيسية التي أولاهم هؤلاء الفلاسفة اهتمامهم هي العلاقة بين الفلسفة والعلم ، إذ كانوا على اقتناع كامل بضرورة أن تصبح الفلسفة علمية على أساس واقعي ، فيمكن للفلسفة بتطبيق المنهج التحليلي أن تحقق وظيفة أساسية وهي توضيح وتنظيم المبادئ المنطقية التي يستخدمها العلم ، كما يمكنها عن طريق فحص ما يترتب على هذه المبادئ بالنسبة لبنية Structure العالم القصوى أن تقيم نوعاً متيناً من الميتافيزيقا (٤٤) .

## ٢ - الاتجاه الوضعي المنطقي :

وهو الذي صدر عن « حلقة فينا » ، تلك التي تشكلت من مجموعة من الفلاسفة والرياضيين المتقوا حول « مورتنس شليك » M. Schlick ( ١٨٨٢ - ١٩٣٦ ) عندما ذهب إلى فينا عام ١٩٢٢ ليشغل كرسي الفلسفة

Purt, E. A., In search of philosophical understanding, (٤٣)  
George Allen & unwin, London, 1967, p. 27.

Ibid, p. 27.

(٤٤)

بجامعة فينا ، وكان من أعضائها البارزين بجانب « شليك » « فودريك فايزمان » F. Waismann و « رودلف كارناب » R. Carnap ( ١٨٩١ - ١٩٧٠ ) و « أوتونوارث » O. Neurath ( ١٨٨٢ - ١٩٤٥ ) و « هربرت فايجل » H. Feigl و « فيكتور كرافت » C. Kraft فضلا عن مجموعة بارزة من علماء الرياضيات . وقد انحلت هذه الجماعة وتشتت أعضاؤها أثناء الحرب العالمية الثانية ، فقد هاجر بعضهم الى إنجلترا والبعض الآخر الى الولايات المتحدة حيث عملوا على نشر مبادئ هذا الاتجاه .

وقد تبني الوضعيون المناطقة نظرية المنطق التي قال بها الواقعيون ، ولكنهم اختلفوا عن هؤلاء الواقعيين في موقفهم من الميتافيزيقا ، حيث وقفوا موقف الرفض القاطع لها ، فقد كان الواقعيون يعتقدون بإمكان الاستعاضة عن الكوزمولوجيا التأليفية التي قال بها الفلاسفة القدماء بميتافيزيقا علمية . الا أن هذا الأمر قد بدا للوضعيين أمرا غير مشروع ، وذلك بناء على مبدأهم المعروف باسم « مبدأ التحقق » الذي أظهر أن الميتافيزيقا لغو لا معنى له ، وأصبحت مهمة الفلسفة عندهم محصورة في توضيح الأقوال التي يستخدمها العلم وذلك عن طريق التحليل المنطقي (٤٥) .

وعلى الرغم من أوجه الاختلاف بين هذين الاتجاهين ، فإنهما يتفقان على أن اللغة الجديرة بالتحليل هي اللغة المثالية . وتقوم وجهة نظرهم هذه على افتراض أن اللغة العادية تنطوي على قصور يجعلها خاطئة أو معيبة الى حد كبير بالنسبة للأغراض الفلسفية على الأقل . وأننا إذا شئنا أن نحقق نجاحا في الفلسفة — وهو هنا توضيح المشكلات وحلها — فلا مناص لنا من بناء لغة منطقية دقيقة نستعاض بها عن اللغة العادية ، وهذه اللغة الدقيقة هي ما أطلقوا عليه اسم « اللغة المثالية » (٤٦) .

Ibid., pp. 27 - 8.

Chappell, op. cit., p. 2.

(٤٥)

(٤٦)

### ٣ - فلسفة اللغة العادية :

وهو الاتجاه الثالث الذى استطاع أن يمثل مركز الاهتمام الفلسفى بعدد الوضعية المنطقية ويمكن أن نلتبس بنور هذا الاتجاه عند « جورج مور » G. Moore إلا أن أساس هذا الاتجاه قد جاء من أنكار « فثجنشتاين » L. Wittgenstein للافتراض السابق الذى روجه الوضعيون المناطقة - ذلك الافتراض الذى كان قد شارك هو نفسه فى وضعه فى كتابه المتقدم « رسالة منطقية فلسفية » وقد فعل ذلك منذ قيامه بالتدريس فى كيمبردج عام ١٩٣٠ . حيث ساد الاقتناع بأن « اللغة العادية صحيحة تماما » ، وأن الصعوبات الفلسفية - وهى فى أساسها صعوبات لغوية - لا تنشأ بسبب خطأ فى اللغة بل بسبب الوصف الضابطى والتركيب الضابطى لها من جانب الفلاسفة . وعلى ذلك فإن تحقيق النجاح الفلسفى - وهو هنا أيضا فهم المشكلات وحلها - إنما يكون بتحديد الطريقة التى يتم بها استخدام لغتنا فى الواقع . وبالتالى بتوضيح المواضع التى يضل فيها الفلاسفة سبيلهم ، والكيفية التى يتم بها ذلك (٤٧) .

وقد شاع هذا الاتجاه فى البداية فى كيمبردج على يد مجموعة من الفلاسفة تأثروا بشكل مباشر الى حد ما بفثجنشتاين ، ويمكن أن نطلق على هؤلاء اسم « مدرسة كيمبردج » على الرغم من أنهم لا يشكلون « مدرسة فلسفية » بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة . وأهم شخصيات هذه المجموعة « جون وزوم » J. Wisdom ( المولود ١٩٠٤ ) و « مالكولم » N. Malcolm و « ح . بول » G. A. Paul و « ليزرويتز » M. Lazerowitz و « اسنكوب » Anscombe و « فايزمان » Waismann .

وقد ترعرع هذا الاتجاه فى اكسفورد بعد وفاة فثجنشتاين وانتقال مركز الاهتمام الفلسفى من كيمبردج الى اكسفورد تحت زعامة

« جليبرت رايل » G. Ryle ( ١٩٠٠ - ١٩٧٦ ) و « جون أوستن » J. Austin ويمكن أن نطلق على هذا الاتجاه الذي ساد في أكسفورد اسم مدرسة أكسفورد « على الرغم من أن فلاسفة أكسفورد لا يشكلون أيضا مدرسة بالمعنى الدقيق ومن أهم أعضاء هذه المدرسة غير « رايل » و « أوستن » « سترأوسون » Strawson و « هيرت » Hart و « هامشاير » Hamshire وهو « هير » Hare و « أرنوك » Warnock

وقد يكون من الصعب المقارنة بين « المدرستين » ، ولكن يمكن القول بوجه عام أن فلاسفة أكسفورد يعطون اهتماما زائدا بالتفصيلات الفعلية للغة العادية ، وبالوصول الى النتائج الفلسفية العامة أكثر من فلاسفة كمبريدج الذين يميلون الى حصر أنفسهم في حل مشكلات محددة<sup>(١٨)</sup> .

هذه هي أهم اتجاهات الفلسفة التحليلية . أشرنا اليها بإيجاز . ولكننا نرى أنه لا بد من تقديم مثال مفصل الى حد ما لطريقة التحليليين في التفكير . ولما كان الاتجاه الواقعي معروفا جيد المعرفة من خلال المؤلفات العديدة التي تناولت هذا الاتجاه في لغتنا العربية ، كما أن المكتبات العربية تزخر بالعديد من الكتب والمقالات التي تناولت تحليل آراء الموضوعيين المناطقة . فاننا سنركز في الجزء الباقي من حديثنا هنا على فلاسفة اللغة العادية ، أولئك الذين لا نملك عنهم شيئا يذكر في لغتنا العربية حتى الآن . وسنركز بوجه خاص على فلاسفة أكسفورد الذين يمثلون بلا شك الفلسفة الانجليزية الحالية .

### مصادر اللغة العادية :

أشرنا منذ قليل الى أن اطلاق اسم « مدرسة أكسفورد » على الاتجاه الفلسفي الذي يمثلته « رايل » و « أوستن » و « سترأوسون » وغيرهم من فلاسفة أكسفورد قد يكون أمرا تصفيا الى حد ما ، وذلك لأنهم لا يشكلون في الواقع ما يمكن أن نسميه « حركة فلسفية »

Ibid., pp. 2 - 3 .

(٤٨)

كحركة الوضعية المنطقية مثلا • فعلى الرغم من تركيزهم على اللغة العادية ، فانهم يختلفون اختلافا كبيرا فيما بينهم حول وضع هذه اللغة •  
الا أنهم مع ذلك يتقاسمون اهتمامات معينة ويشتركون في بعض المبادئ العامة • وهذا هو ما يهنا أن نظهره الآن بعيدا عن اختلافهم حول بعض المفاهيم والموضوعات •

وقد يكون من الأفضل منذ البداية أن نقول شيئا عن المصادر التي يمكن أن نعدها الأساس الذي قامت عليه فلسفة أكسفورد نظرا لما يحيط بهذا الأمر من الالتباس عند بعض الباحثين ، وما يترتب عليه من سوء فهم لهذه الفلسفة وأسسها •

وهنا نستطيع أن نلتبس ثلاثة مصادر أساسية لهذه الفلسفة<sup>(٤٩)</sup> :

١ — أعمال كل من « بريشارد » Prichard و « روس » Ross وذلك لعنانيتهما بالخواص اللغوية للمسائل الأخلاقية •

٢ — أعمال كل من « جورج مور » و « فتنجشتاين » ( في أعماله المتأخرة ) و « جون وزدم » و « زايل » و « برايس » Price لأنهم قادوا الثورة ضد الفلسفة التقليدية في أكسفورد في أواخر العشرينات •

٣ — مجموعات المناقشة الأسبوعية التي كانت تضم عددا من أساتذة أكسفورد الشباب وخاصة أوستن و « بيرلين » •

ويكاد يتفق جميع فلاسفة أكسفورد على أن فتنجشتاين كان له أكبر تأثير منفرد على هذه الفلسفة ، بالرغم من أن عدد الذين درسوا على يديه من هؤلاء لا يتعدى ستة فلاسفة ولكن يبدو أن هناك اختلافا حادا حول حجم الدور الذي لعبه فتنجشتاين في هذا الاتجاه الفلسفي • فقد ذهب البعض الى أن مدرسة أكسفورد قد استلهمت أفكارها من

(٤٩) Wietz, M., 3 « Oxford philosophy » , Philosophical Review, ( 1953 ), p. 189.



فتجنشتاين ، الا أنها قد هزبت تماثيله واتجهت بها وجهة لم يكن يقصدها صاحبها . ففى حين ذهب البعض الآخر الى أن هذه المدرسة قد تطورت بشكل مستقل عن فتجنشتاين ، الى ما بعد الحرب العالمية الثانية<sup>(٥٠)</sup> .

ومهما كان من أمر هذه الاختلافات ، فلا شك فى أن فتجنشتاين قد لعب دورا هاما فى هذا الاتجاه ، الا أن ذلك لا يعنى — كما قد يفهم أحيانا — أن فلاسفة أكسفورد كانوا مجرد مرددين لما قاله فتجنشتاين ، بل كانت لهم مواقفهم المستقلة وتصورهم المعارض له وعلى سبيل المثال فان تصورهم للتحليل — مع أنه مشتق من فتجنشتاين — لم يكن هو نفس تصور فتجنشتاين ، بل كانوا يتمسكون بموقف مستقل عنه يأخذونه أساسا لنقدهم له . فقد بدا لهم أن القيمة الأساسية لفلسفة فتجنشتاين انما تكمن فى تطويره لمعالجة « مور » للمسائل الفلسفية . وكان اتجاههم العام — الذى جاء من نظريتهم عن المعنى وهى نظرية ترى أن لكل نوع من أنواع القضايا منطقا خاصا — يرفض بشكل صريح — أكثر من أى صورة أخرى من صور التحليل — أى صياغة لمنهجهم بوصفه « المنهج » الفلسفى . اذ أنهم يأخذون بموقف تحليلى متساهل الى حد بعيد ، فهم غاية فى التواضع والحذر بالنسبة لقيمة الموقف التحليلى . فالطريقة الفنية التحليلية قد بدت لهم لا على أنها « النهاية » end-all بل هى — فيما يرى « أوستن » — « البداية » begins-all . وهذا على عكس موقف فتجنشتاين الذى أمر على الطابع الثورى التام لتصوره عن التحليل ، اذ وصف ما قام به على أنه الوريث الشرعى لذلك الموضوع الذى جرى العرف على تسميته بالفلسفة<sup>(٥١)</sup> .

وثمة مصدر آخر يندر أن نجد له إشارة عند الباحثين ، الا أنه من المصادر الهامة لفلاسفة اللغة العادية . ويمثل هذا المصدر أحد رواد حركة

Ibid., p. 189.

Charlesworth, op. cit., p. 169.

(٥٠)

(٥١)

التحليل وهو « برتراند رسل » فقد كان الهجوم على رسل « اللعبة الشعبية الأولى » في أكسفورد وكان من نتيجة ذلك نسيان ما أسهم به في تشكيل التصور الرئيسى لهذا الاتجاه • فلو قارنا — على سبيل المثال — كتاب رسل « معرفتنا بالعالم الخارجى » بكتاب « رايلى » « مفهوم الذهن » — وكل من الكتابين قمة فى بناء فلسفة بطريقة مختلفة — لوجدنا أن كليهما يقوم على تصور واحد للفلسفة بوصفها منطقا • ويسير « مفهوم الذهن » فى معظمه على أسس الرفض لأراء رسل رايلى ، إذ كان المنطق عند « رايلى » هو أساسا مجرد توضيح للمفاهيم واستخدام التعبيرات • وكان من شأن هذا أن يقود — من بين ما يقود اليه — الى انكار النظريات الرئيسية فى « معرفتنا بالعالم الخارجى » فما فعله « رايلى » فى « مفهوم الذهن » — وهو ما فعله فى الواقع جميع فلاسفة أكسفورد — هو أنهم قد أخذوا بشكل جدى — وبصورة ما كان يحلم بها رسل — تنبيه رسل الى العناية بالجذور المنطقية للنظريات • وما توصلوا اليه — وخاصة فى تربة حديقة التنوع فى المفاهيم ، وعلى عكس ما قال به رسل — هو الذى جعل الاختلاف بينه وبينهم شاسعا (٥٢) •

### اللغة العادية صحيحة تماما :

ونصل الآن الى سؤال هام يتعلق بمعنى اللغة العادية وخصائصها • وهنا يجد المرء نفسه ، وهو يقرأ مؤلفات فلاسفة أكسفورد ، أمام تعبيرات متعددة من قبيل « التعبير العادى » ، « الاستعمال العادى » « الألفاظ العادية » « اللغة العادية » دون أن يعثر على تحديد دقيق لما يقصدونه بعبارة « اللغة العادية » ، حتى فى مقال « رايلى » الذى جعل عنوانه هذه العبارة نفسها لا نكاد نضع أيدينا على المعنى الدقيق لها • ففى هذا المقال يميز « رايلى » (٥٣) بين :

Weitz , « Oxford Philosophy » .

(٥٢)

Ryle, G., «Ordinary Language» Philosophical Review (٥٣)

( 1953 ) p. 167 ff.

١ — الاستعمال العادى للتعبير ، حيث يكون المقصود بلفظ «عادى»  
هنا الاستعمال المقياسى Standard بوصفه قائما ضد الاستعمال غير  
المقياسى للتعبير \* و

٢ — استعمال اللغة العادية ، حيث يكون المقصود بلفظ «عادى»  
هنا التعبير المشترك الذى يقال فى مقابل التعبير الاصطلاحى أو غير  
المشترك \* و

٣ — العرف اللغوى Usage وهو الاستعمال الشائع أو  
العادة اللغوية \* و

ويبدو أن «رايل» لم يكن يركز اهتمامه على تحديد معنى ما يسمونه  
باللغة العادية بل على تحديد الاستعمال المقياسى للتعبيرات بهدف وضع  
تقدير منطقى للطريقة التى نستعمل بها التعبيرات المشتركة فى نموذجها  
المقياسى \* ولكن قد يكون الأقرب الى مفهوم «رايل» أن تكون اللغة  
العادية هى اللغة المقياسية Standard Language الا أننا لو تساءلنا  
عما تكونه هذه اللغة لجرنا ذلك الى الدوران فى حلقة مفرغة \*

ويبدو أن عدم تحديد معنى اللغة العادية عن فلاسفة اكسفورد  
الكبار قد جعل تلاميذهم والمهتمين باتجاههم يجتهدون فى محاولة تحديد  
المقصود بهذه اللغة ، فمال بعضهم الى مطابقتها باللغة الطبيعية التى  
يتكلم بها قوم من الأقوام \* الا أن هذا التطابق لا يمكن أن يتم بهذه  
البساطة ، ذلك لأن اللغة الطبيعية نفسها — كالانجليزية مثلا — تنطوى  
على مجموعة من المفردات الاصطلاحية بحيث يصبح من الخطأ أن نقيم  
ببساطة ضربا من التعارض بين اللغة الانجليزية ولغة الفيزياء ، مع أننا  
أمام لغتين متميزتين لنوع عام بعينه \* فما يقال فى الفيزياء قد يقال  
فى اللغة الانجليزية ، كما قد يقال فى أى لغة طبيعية أخرى ، ولكن بشيء

من التعقيد ولذلك قيل أن اللغة العادية لا تتطابق واللغة الطبيعية ، بل تتطابق على أفضل الفروض مع الجزء غير الاصطلاحي أو الجزء الدارج من اللغة الطبيعية<sup>(٥٤)</sup> .

ومن هنا ذهب « نشارلز كاتون » الى أن ما يقصده باللغة العادية هو لغة الحياة اليومية أكثر من أن تكون أى لغة ( أو جزء من أى لغة ) يتقاسمها فريق من الناس . فاللغة العادية إنما تشكل جزءا كبيرا مما يستعمله عالم الطبيعة أو النجار أو أصحاب الحوانيت أو رجال البوليس وذلك فى تعاملهم العادى مع أقرانهم أو زوجاتهم أو أطفالهم . حقيقة أن معظم البالغين يمكنهم استعمال لغة اصطلاحية معينة وفهمها ، أو على الأقل تلك اللغة التى تمهم فى وظائفهم أو اهتماماتهم أو هواياتهم الخاصة ، وهذا الجزء الآخر من لغتهم لا يمكن استعماله بسهولة وبشكل طبيعى الا مع أقرانهم فى الوظيفة أو الهواية أو الاهتمام ، عالم الفيزياء مع زميله الفيزيائى ، أو مع من تكون له دراية بعلم الفيزياء ، ورجل الزراعة مع زميله ، أو مع من تكون له معرفة بالزراعة . ولو تفاصنا عن الاختلافات فى العقلية والمزاج وغيرها فافتنا نستطيع القول بأن اللغة الاصطلاحية متاحة لأى شخص كاللغة العادية ، وكل ما هنالك من اختلاف هو أن بعض الناس فى تجمع لغوى معين يعرفون اللغة الاصطلاحية ، ولتكن لغة الفيزياء أو الزراعة ، بينما عن طريق التعريف يمكن لكل شخص فى تجمع لغوى — باستثناء الأطفال الصغار — أن يعرف اللغة العادية لهذا التجمع . ونعده اللغة الأخيرة التى يؤخذ بها فى الحديث الى أى شخص فى التجمع اللغوى هى المقصودة باللغة العادية<sup>(٥٥)</sup> .

---

Bird, G., Philosophical Tasks, Hutchinson & Co (٥٤)  
London, 1972, p. 118.

Caton, Ch., Philosophy and Ordinary Language, (٥٥)  
ed. by : Caton, University of Illinois Press, U. S. A.,  
1970, Intro. p. VII.

والآن ، اذا كانت اللغة العادية هي اللغة المستعملة في الحياة اليومية ، فهل يمكن لهذه اللغة أن تفي بمتطلبات البحث الفلسفي ؟ أم أن الأولى بالفلسفة أن تحذو حذو العلم في اصطناع لغة اصطلاحية دقيقة .

إن مثل هذه التساؤلات ليست بدون مبرر ، ذلك لأنه يقال عادة أن الألفاظ التي تستخدمها الفلسفة لا تكون لها معاني محددة كذلك التي نجدها للألفاظ التي يستخدمها العلم ، لأن العلم يحدد بشكل قاطع التطبيق الفعلي لألفاظه . ومن هنا قيل أن على الفيلسوف أن يحدد أيضا بشكل قاطع شروط استعمال ألفاظ من قبيل «الخير» و «المعرفة» و «العلة» . الخ ، لأننا نستخدم هذه الألفاظ استخداما فضفاضاً وغامضاً في حديثنا العادي . وهنا تكون مهمة الفيلسوف تحديد المعنى «الدقيق» و «الخاص» لمثل هذه الألفاظ<sup>(٥٦)</sup> .

ويرفض فلاسفة اللغة العادية مثل هذا القول ، ويرون أن هناك فرق بين ألفاظ العلم وألفاظ الفلسفة ، فالألفاظ الفلسفية — وهي التي يعني بها الفيلسوف ، مثل «يعرف» ، «يظن» «سبب» ، «يجب» ، «يسدو» ، «صادق» . الخ — هي ألفاظ نعرف كيف نستعملها بطريقة ذات مغزى في حياتنا اليومية ، فهي ألفاظ عامة ، وليست فنية كذلك التي يخترعها العلم لتكون صالحة لما يكشفه من وقائع<sup>(٥٧)</sup> .

ومعنى ذلك أن اللفظ في الفلسفة لابد أن يكون له استعماله العام بين الناس وليس له الاستخدام الخاص الذي ينفرد به مجموعة معينة من الناس . وهذا ما يؤكد «رايل» حين كتب يقول : «إن مفاهيم «العلة» و «الدليل» و «المعرفة» و «الخطأ» و «يجب» و «يمكن» ليست هبات يتلقاها مجموعة خاصة من الناس دون غيرهم ، إذ أننا نستخدم هذه المفاهيم قبل أن نبدأ تطوير نظريات خاصة ، أو اتباع

Charlesworth, op. cit., p. 177.

(٥٦)

Ibid., pp. 177 - 8.

(٥٧)

نظريات خاصة ، فاننا لا نستطيع تطوير مثل هذه النظريات أو اتباعها ما لم نكن قد استخدمنا بالفعل هذه المفاهيم ، إذ أنها تنتمى الى المبادئ الأولية الخاصة بجميع أنواع الفكر ، بما فى ذلك الفكر المتخصص (٥٨) .

ولذلك كانت مهمة الفيلسوف مختلفة عن مهمة العالم . فالعالم قد يلجأ أحيانا الى وضع استعمالات جديدة للألفاظ ، ويكون غرضه من ذلك تصحيح الأفكار الخاطئة عن اللفظ بأفكار جديدة صحيحة . وهو فى ذلك قد يحتاج الى تعريفات أكثر تحديدا للألفاظ الجارية . الا أن ذلك ليس من عمل الفيلسوف ، فليس من شأنه أن يضيف شيئا الى معلوماتنا ، بل دوره أن يعالج المفاهيم التى يكتسبها فى مسار الخبرة العامة ، فيحررها من الالتباس ، ويضع أمامنا المعانى التى نكون بالفعل على ألفة بها . فيستطيع استخدام مهارته فى تصنيف الطرق التى يتضح بها التركيب المنطقى لهذه الاستعمالات ، وذلك من خلال الصعوبات التى وقع فيها المفكر (٥٩) .

ويرفض فلاسفة اللغة العادية فى اكسفورد الادعاء الذى يذهب اليه الفلاسفة عادة وهو أن الحجج التى يلجأ فيها الى اللغة العادية تنطوى فى الغالب على لبس وغموض على وجه تكون فيه مثل هذه الحجج موضع شك . وقد حاول فتجنشتاين تفنيد هذا الادعاء عن اللغة العادية ، وأرجع الخطأ الذى يقع فيه الى الاستخدام الخاطئ لها . وجاء خلفاؤه ليرفعوا شعار « اللغة العادية صحيحة تماما » ، وأخذوا يروجون له ويتخذونه منطلقا لهم حتى بدأ أقرب الى البديهية . ويعد مقال «مالكوم» عن « مور واللغة العادية » أقدم دفاع عن وجهة نظرهم . والواقع أن هذا المقال لا يصور موقف مور الفلاسفى بقدر ما يصور فلاسفة اللغة

---

Ryle, G., « Ordinary Language » , p. 171. (٥٨)

Burt, In Search of philosophic Understanding, p. 30. (٥٩)

العادية • حيث نرى «مالكولم» يدافع عن اعتقادات الحس المشترك • تلك التى حاول الفلاسفة انكارها أو التشكك فيها • وأقام وجهة نظره على أساس أن انكار الحس المشترك يمكن أن يقوم على وجهين : أما بالإشارة إلى أن اعتقادات الحس المشترك خاطئة تجريبياً ، أو انها متناقضة ذاتياً • وقد ذل مالكولم على خطأ هذين الوجهين مؤكدا صحة المسلمة القائلة بأن اللغة العادية صحيحة تماما<sup>(٦٠)</sup> •

والمواقع أن موقف «مالكولم» هنا لا يختلف كثيرا عن موقف معظم فلاسفة اللغة العادية فى اكسفورد • اذ يدعو موقفهم وكأنه رجوع الى نظرية مور عن «الحس المشترك» ، لأنهم يتحدثون عن اللغة العادية بطريقة شبيهة بحديث مور عن الحس المشترك ، فالمحك النهائي لمغزى التغيير هو ببساطة الإشارة الى ما نقوله ونفكر فيه فى واقع الأمر<sup>(٦١)</sup> •

وعلى كل حال فإن شعارهم «أن اللغة العادية صحيحة تماما» هى — كأي شعار — يمكن أن يساء فهمه • ولكننا يجب أن نفهمه على النحو التالى : أن الاستعمال العادى للتعبيرات اللغوية هو الوسيلة الوحيدة للكشف عن استعمالها الصحيح • وذلك لأن المعنى الحقيقى لأى لفظ أو عبارة فلسفية ذات مغزى إنما يتم الكشف عنه بالنظر الى الطرق التى نستعمل بها هذا اللفظ أو هذه العبارة استعمالا مألوفاً فى حديثنا عن أى موقف نستخدم فيه هذا اللفظ أو تلك العبارة بشكل طبيعى • فليس ثمة تمييز دقيق بين المعنى والاستعمال ، ولو افترضنا فى تفلسفنا أى تمييز بينهما لكننا واقعين فى الخطأ لا محالة • فمن الصلف العقلى والانحراف عن الطريق الصحيح أن نتوهم أن فى امكاننا الكشف عن

Malcolm, N., Moore and ordinary of language, (٦٠)  
reprinted in ordinary Language , edited by chappell, pp. 5 ff.,  
Bird, Philosophical Tasxts, p. 121 ff.

Charlesworth, op. Cit., p. 179 .

(٦١)

التعريف الأصيل لهذا المفهوم الأساسي أو ذاك ليكون تعريفاً أسمى من شبهه المعاني التي يتم الكشف عنها خلال الطرق التي تستعمل فيها هذا المفهوم<sup>(٦٢)</sup> .

ويمكن أن يصبح هذا التفسير للبديهية أكثر وضوحاً إذا لاحظنا كيف يرد فيلسوف اللغة العادية على الاعتراضات التي يوجهها إليه الفلاسفة الآخرون<sup>(٦٣)</sup> .

فقد يسألون : « كيف يمكن تبرير فكرة أن اللغة العادية صحيحة ؟ »

فيكون الرد : « لنفحص الطريقة التي نستعمل بها كلمة « تبرير » في مختلف الظروف وحينما نفعل ذلك ، سنرى كيف يتم استعمالها استعمالاً ملائماً ، ولا يكون هناك محل لنوع للتبرير الذي تطالبونه » .  
وسيكون الاحتجاج : « ألا نحتاج عادة لأن نصصح الطرق المألوفة في الكلام عن طريق خبرتنا بالأشياء التي نتكلم عنها ؟ » .

ويكون الجواب : « ولكن لننظر إلى الطريقة التي تستعمل بها كلمة « خبرة » ، وإذا فعلنا ذلك سنرى كيف تنطأ أية مشكلة تتضمن خبرة ، ولا يكون اللجوء إلى أي شيء خارج اللغة يمكن أن يحقق شيئاً » .

وهنا قد يعترض فيلسوف داهية : « ولكن الواقع هو بالتأكيد المرجح النهائي ، وليست الألفاظ التي تقال عنه » ألسنت مسئولا عن جعل أقوالنا متفقة مع الواقع ؟ » .

وستكون الإجابة « حسناً ، كيف يتم استعمال كلمة « الواقع » ، وذلك حين ننحى جانباً التأملات الفلسفية ، ونلاحظ الطريقة التي تحقق بها وظيفتها في الحديث العادي ؟ هل تظن أنك تستطيع وأنت جالس على

Ibid., p. 179.

(٦٢)

Burt, op. cit. pp. 29 - 30.

(٦٣)



مقدمك في عزلة أن تضرع معنى لهذه الكلمة يكون كهيلا بتعيين المعنى  
الحى والمتر الذى يكون له بالفعل ؟ •

ان مثل هذا الرد من بجانب فيلسوف اللغة العادية على معترضيه يدلنا  
على أن الكلمة لا تأخذ معناها الا من خلال استعمالها فى اللغة العادية ،  
ولا يمكن لأحد أن يضرع معنى يخالف المعنى الذى نكون على ألفه به •  
ولهذا عدنا بعض فلاسفتها « الفصيل » أو « المحكم » الفلسفى ،  
هى الكلمة الأخيرة الى تكفل حسم المجادلات الفلسفية (٦٤) •

حقيقة أن اللغة العادية قد خضعت لبعض التطورات بحيث لم تعد ،  
كما كان الحال عند « مالكولم » ، « الفصيل أو المحكم » لم تعد قاضيا فى  
المنازعات الفلسفية ، بل أصبح مجرد « شاهد » ، فهى ليست — على حد  
تعبير « أوستن » الكلمة الأخيرة ، بل الكلمة الأولى (٦٥) • فضلا عن أن  
اللجوء الى اللغة العادية قد أصبح مختلفا الى حد ما ذلك لأن دعايتها من  
فلاسفة اكسفورد كانوا فى البداية يركزون أساسا على تصحيح  
الالتباسات الدقيقة التى وقع فيها المفكرون والتى أدت الى فشلهم •  
فكان سبيل هذا التصحيح هو اللجوء الى اللغة العادية ، ولذلك كان  
اللجوء الى اللغة العادية هو فى واقع الأمر لجوء الى الصن المشترك  
كما وضعه مور • الا أن الأمر قد تطور بعد ذلك الى نظرية فلسفية عامة ،  
حيث أصبحت اللغة العادية ( والصن المشترك بالمثل ) موضوعا  
للنقص الفلسفى (٦٦) •

الا أن هذا التطور لم يعطل مصلتهم الأساسية القائلة بصحة اللغة  
العادية ، وبقدرتها على الوفاء بمتطلبات التفكير الفلسفى الدقيق ، على  
وجه لا نجد معه حاجة بنا الى أن يلجأ الى شيء آخر للمحكم عليها • وهذا  
ما يؤكد « أوستن » حين ذهب الى أن الفيلسوف لا يمكنه الادعاء

Bird, op. cit., p. 121.

Ibid., p. 128.

Ibid p. 128, Burt, p. 37.

(٦٤)

(٦٥)

(٦٦)

بإصلاح اللغة العادية ، اذ هي تبدى لنا مصادر أكثر غنى ، وتقوم على أسس أكثر متانة من أى شئ يمكن أن يفعله الفيلسوف ، وذلك « أن مخزوننا العام من الكلمات كفى بأن يجسد لنا جميع التميزات التى يجد الناس أنها جديرة بأن تقام ، كما يجسد الروابط أن تستحق أن توضح ، وهذه بالتأكيد أكثر تعددا وصحة • ومرونة • مما تفكر فيه أو أفكر فيه ، ونحن جالسين فوق مقاعدنا ساعة الأصيل » (٦٧) •

ويؤكد « هامشاير » قوة اللغة العادية وخطورتها حين قال « اننا لا نستطيع أن نتخطى اللغة التى نستعملها الى شئ خارجها لنحكم عليها بشئ أسمى منها ، ويكون لها الأفضلية عليها » (٦٨) •

ويرجع السبب فى ذلك الى أن الشخص الذى يستخدم الألفاظ لا يستطيع بصفته الشخصية أن يتحكم فى معانيها ، اذ أن هذه المعانى قد تحددت عن طريق « صورة الحياة » ، تلك الصورة التى يتقاسمها مع غيره من أعضاء مجتمعه الذى يستعمل نفس اللغة • فالطور الرئيسى للغة هو أن تكون وسيطا فى الاتصال بين شخص وآخر ، فلو شاء شخص أن يستخدم لفظا مكان آخر لانعدم الاتصال • بل انه لا يستطيع أن يفعل ذلك لأن تفكيره الخاص مرتبط بهذه الألفاظ بمعانيها المتداولة • فالفكر يقع بلا شك داخل الإطار اللغوى ، الذى هو بدوره إطار اجتماعى • فحينما نستخدم كلمة متاحة فى ظروف معينة ، انما نفترض « القاعدة » اللغوية التى تحكم الاستخدام العادى لهذه الكلمة • ولا مهرب لنا من ذلك • فحديثنا بلغة معينة أشبه ما يكون بممارسة لعبة معينة ، فاذا اختار شخص أن يلعب لعبة معينة ، كان عليه أن يتبع القواعد التى تجعل منها هذه اللعبة بعينها » (٦٩) •

---

Austin, J. L., A Plea for excuses, reprinted in (٦٧)  
ordinary language, edited by : Chappell, p. 46.

Burt p. 32.

(٦٨) خص مقتبس من كتاب

Ibid. p. 32.

(٦٩)

## اللغة المعادية ومنطق الاستعمال :

على الرغم مما أبداه بعض فلاسفة اللغة المعادية في أكسفورد من انتقادات على المنطق التقليدي ومنطق « برتراند رسل » ، فإن من الخطأ الاعتقاد بأنهم قد أنكروا المنطق أو رفضوه ، بل على العكس من ذلك تماما ظلوا يستخدمون مصطلحاته الفنية ، وغالبا ما كانوا يقيمون تصنيفاتهم الخاصة على أساسه . إلا أنهم توقفوا عن الاعتقاد بأن في إمكان الجهاز الفني للمنطق أن يقدم صورة كاملة للاستعمالات اللغوية العسادية ، فوضعوا تصنيفات جديدة وكشفوا عن ظواهر جديدة مثل المنطوقات الانجازية التي قال بها « أوستن » ( وسنشير إليها بعد قليل ) ومجال أعمال الكلام ، وذلك لتعيين تلك الجوانب الأكثر عملية للغة (٧٠) . كما قاموا بتوضيح منطق الاستعمالات الخاصة بالالفاظ ، وصياغة القواعد الشائعة عن طريق الوصف الدقيق لهذا الاستعمال أو ذاك تحت هذه الظروف أو تلك . فما مفهوم المنطق هنا ؟ وما مفهوم القواعد ؟ وكيف يختلف مفهوم المنطق عندهم عما كان عليه في الماضي ؟

إن خير من قدم لنا إجابة عن مثل هذه الأسئلة هو « بيرت » في كتابه « في البحث عن الفهم الفلسفي » ، فلنقف عند هذا الكتاب لنتعرف على الأجوبة عن هذه الأسئلة وما إليها .

إن المنطق التقليدي — كما هو معروف — يعني بنوعين من الجمل : تلك التي تقدم لنا تقارير عن واقعة معينة أو وقائع معينة ، وتلك التي تقرير قواعد يرتبط بمقتضاها قولان وأكثر على هيئة استدلال صحيح كما هو معروف في المنطق الأرسطي . وكان « فاجنشتاين » قد سلم بذلك في « رسالته » ، وإن كان قد أعطاه تفسيراً جديداً ، إلا أنه جاء في كتاباته المتأخرة ليقتبني موقفاً ضد هذا الموقف الذي اتخذه في

Bird, op. cit., pp. 119 - 20 .

(٧٠)

كتابه المتقدم ، فذهب اليه ان هناك أنواعا لا تحصى من الجمال ، يرتبط بعضها ببعض الآخر . يطرق كثيرة ، ولكل نوع من أنواع الربط منطقته الخاص به ، وما دامت هذه الاستعمالات اللغوية متعددة ويصعب حصرها ، كان من المستحيل إقامة نظرية كاملة للمنطق . ولما كان الأمر كذلك ، كان الشيء الذى تيقنت له أهميته الخاصة ليس هو توضيح مجموعة القواعد — تلك التى يكون كثير منها غامضا ، ومجال تطبيقها غير يقينى — بل تطوير مهارة فى الادراك السريع أيا كان الملمح المنطقي المطلوب اذا شئنا أن نتجنب الغموض . وكان يأمل « فتجنشتاين » أن يضع مهارة أو فنا يمكن أن يستخدمه الآخرون لتوقع الأخطاء الفلسفية وتصحيحها (٧١) .

الا أن هذه المهارة لم يستطع اتقانها سوى قلة قليلة من فلاسفة اكسفورد ، ولم يكن لديهم الاستعداد لرفض امكانية قيام نظرية منطقية منظمة . لذلك راحوا يطورون فكرة عن المنطق جديدة وجذرية بالنظر ، وهى نظرية بنية اللغة العادية ، وكانوا يهدفون من وراءها الكشف عن الشروط الأساسية لتجنب الالتباس ، والاستعمال الصحيح أيا كانت الألفاظ المستخدمة . ومع أنهم اتفقوا مع « فتجنشتاين » على وجود أنواع عديدة من الاستعمالات الا أنهم لم يجدوا سببا يدعو الى عدم تشابهها أو تطبيقها . ولذلك راحوا يصنفونها أنواعا ، لكل نوع صفاته المميزة ، وكان من نتائج ذلك عدد من « أنماط » العبارات المعروفة بوجه عام مثل عبارات الاستفهام والتعجب والأمر والعبارات القيمية . . الخ ، وحاولوا الكشف عن القواعد التى تحكم استعمال هذه العبارات أو تلك تحت هذا المظهر المعين أو ذاك . ولنقدم لذلك مثلا بسيطا لا ينطوى على مفاهيم فلسفية ، ولكنه يقدم شرحا بسيطا لمنطق استعمال العبارات (٧٢) .

Burt, op. cit., pp. 33 - 4.

(٧١)

Ibid., p. 34.

(٧٢)

هناك مجموعتان من القواعد ، احدهما تصف منطق العبارة  
« من فضلك افتح الباب » والأخرى تصف منطق العبارة « ضع هذه  
الاطباق بعيدا » ، وذلك في ظروف استعمالها الطبيعي .

(أ) س ( المتكلم ) يلتزم من ص ( المستمع ) أن يفتح الباب :

١ — لابد أن يكون هناك باب معين في متناول اليد ذلك الذي  
يكون متحدا بشيء ما في سياق الكلام .

٢ — لا يجب أن يكون الباب مفتوحا في الوقت الحالي .

٣ — لابد أن يكون في امكان ص أن يفتح الباب .

٤ — يجب أن يكون لدى س الرغبة في أن يكون الباب مفتوحا .

(ب) س يطلب من ص أن يبعد الاطباق :

١ — لابد أن تكون هناك بعض الاطباق في متناول اليد ، تلك التي  
تكون متحدة بشيء ما في سياق الكلام .

٢ — لا يجب أن تكون هذه الاطباق موضوعة بعيدا في الوقت  
الحالي .

٣ — لابد أن يكون في امكان ص أن يبعدها .

٤ — يجب على ص أن يبعدها وفقا لرغبة س .

٥ — لابد أن يكون س في موضع السلطة بالنسبة لـ ص .

نلاحظ هنا أن القاعدتين ٣ و ٤ في كلا العبارتين متطابقتان تقريبا  
فيما عدا اختلاف الموضوعات المشار إليها . فالقاعدة ٤ واحدة في كلا  
العبارتين ، فعلى الرغم من أن العبارة الأولى تنتمي الى نمط يسمى  
« الرجاء » وتنتمي الثانية الى نمط يسمى « الأمر » أى أن الأولى  
التماس والثانية أمر ، فإن هناك شيئا مشتركا بينهما يجعل من الممكن  
ارتباطهما معا في نمط عام يمكن أن نسميه بالعبارات « المباشرة »

directive أما القاعدة ٣ فتبدو واحدة في العبارتين: (فيما عدا الموضوعات المشار إليها) . ولهذه القاعدة مجال أوسع من القاعدة ٤ التي عممتها أما القاعدة ٥ في التحليل المنطقي للعبارة «ضغ هذه الأطباق بعيدا» فإن وظيفتها هي الدلالة على أن العبارة تستلزم موقفا يبدو فيه «الأمر هو الأساس» . وهكذا فإن هذه الجوانب المتشابهة في القاعدتين ٣ و ٤ والملاحح المتميزة في القاعدة ٥ تكشف إحدى وظائف مجموعته قواعد الاستعمال ، أعني أنها تشير إلى النمط الذي تقع تحته العبارة التي نصف منطقها. (٧٣) .

وقبل أن نشير إلى القاعدتين ١ و ٢ في التحليل المنطقي للمبارتين السابقتين ، يحسن أن نذكر السبب الذي لم يجد البحث عن الصياغة الصحيحة لهذه القواعد داخلا في عمل المنطق . وهنا نجد أن فيلسوف اللغة العادية في تحقيقه لمثل هذا التحليل يكون مسترشدا بالمبادئ المنطقية لمفهومي اللزوم وعدم التناقض . الا أنه في مقابل افتراض أن مثل هذه المبادئ مطلقة — كما هو الحال ونظريات المنطق التقليدي — يرى أنها نسبية تتعلق بالموقف الذي نستخدم فيه عبارة متاحة .

وعلى ضوء ذلك ننظر في القاعدتين ١ و ٢ . وهنا نلاحظ أن وظيفة كل منهما مختلفة عن وظائف القواعد التي أشرنا إليها من قبل . فبالرغم من أن لهاتين القاعدتين عبارات مشتركة الا أن وظيفتهما هي التركيز على الملاحح الفريدة للموقف الذي يستعمل في كل عبارة منهما . فالمبارتان «من فضلك افتح الباب» و «ضغ هذه الأطباق بعيدا» لا تقومان بدورهما في التواصل بشكل ملائم الا حينما يتم تقديم الوقائع الجزئية الموصوفة في هاتين القاعدتين . فلو تأملنا العلاقة بين العبارة «من فضلك افتح الباب» والقاعدتين ١ و ٢ اللتين تنطويان تحتها للاحظنا أن الرجاء لا يستلزم هاتين القاعدتين بشكل مطلق ، اذ ليس هناك

تتناقض صوري بين أن أسأل أحدا أن يفتح الباب والقول بأن ليس هناك باب في تناول اليد ، أو أن الباب مفتوح بالفعل . ألا أن الرجاء في استعماله الطبيعي يستلزم هاتين القاعدتين إذ يكون هناك نوع من التناقض إذا قيل الرجاء ولم يتحقق القول على الوقائع التي يصفها أي يمتنع التواصل في هذه الحالة ، ويتحير المستمع في تفسير العبارة المنطوقة . وعادة ما تستخدم عبارة « الالتئام الذاتي » لوصف هذا التناقض النسبي بين « من فضلك افتح الباب » و « الباب الوحيد الذي هو في تناول اليد مفتوح بالفعل » وينكر القول الأخير الحالة المطلوبة بحيث يصبح القول الأول مفهوما (٧٤) .

إن الاختلاف بين التناقض الصوري والتناقض الموقفى أمر أساسى عند فلاسفة اللغة العادية في اكسفورد . فلو قلت « هذا الشخص أم ثلاثة أطفال ولكن » ليست امرأة » قولان يناقض أحدهما الآخر بشكل مطلق ، إذ لا نستطيع أن نتصور أية حالة يمكن فيها أن يرتبطا معا بشكل معقول . إلا أن هناك بعض الظروف الاستثنائية — كذلك الحالة السابقة الخاصة بالرجاء — يمكن فيها تخيل هذا الربط بحيث يبدو مقبولا . إذ يمكن أن يكون الباب خلف الشخص الذى يطلب فتحه ، وفى اللحظة التى نظر فيها إليه قام شخص بفتحه بسرعة . وفى مثل هذه الحالة يختفى الغموض ويتم الربط حينما يوصف اللظرف الاستثنائى (٧٥) .

هذا هو المقصود بتوضيح منطق الاستعمال وهو موضوع يندرج تحت مجال المنطق ، لأنه يستخدم بشكل منظم مبادئ المنطق التقليدى الى القواعد فى الظروف المتنوعة التى يتم فيها استخدام هذه القواعد استخداما عاديا ، ويصبح معناها فى التفكير الصوري الخاص حالة خاصة داخل هذا المجال الواسع — وهو الحالة التى توجد حين لا نضع

Ibid., p. 36 :

(٧٤)

Ibid., p. 36.

(٧٥)

فى الاعتبار الاختلافات الكائنة من مجموعة من الظروف ومجموعة  
أخرى •

وثمة نقطة يجدر الإشارة إليها ، وهى أن فلسفة اللغة العادية قد  
خضعت لبعض التطورات التى يمكن أن نتناولها من عدة وجوه ، ولكننا  
نكتفى هنا بمجال المنطق • وقد سبق أن أشرنا الى أن نظرة فلاسفة  
الكسفور الى اللغة العادية قد تطورت الى أن أصبحت نظرية فلسفية  
عامة • ويمكننا الآن أن نتبين ذلك من خلال موقفهم من المنطق بالصورة  
التي ذكرناها •

إن النقطة الأساسية فى فهمنا لهذا التطور هى أنهم يزعمون أنه هناك  
أنماط مرتبة ترتيباً هرمياً بعضها محدد تماماً وبعضها عام تضم كل منها  
عدة أنماط محددة • وهذا يعنى أن القواعد التى يمكن صياغتها تكون  
أيضاً ذات ترتيب هرمى ينطبق بعضها على هذه العبارة أو تلك فى معناها  
المحدد تماماً ، وينطبق بعضها الآخر على نمط محدود من العبارات كذلك  
التي أشرنا إليها فى حديثنا عن الرجاء والأمر ، ويبقى بعضها الثالث  
لينطبق على نمط أكثر شمولاً مثل العبارات « المباشرة » • ولم سلمنا  
بالملاحظات الكائنة بين هذه الأنماط الثلاثة ، كما قدمت لنا القواعد  
سوى شروط الوضوح التى تصدق فى حالات معينة مثل الرجاء والأمر •  
إلا أن المطلب الرئيسى هنا هو البحث عن الشروط العامة للاستعمال  
الواضح • وقد أدى مثل هذا المطلب الى اتصال مثير بعمل الفلاسفة  
السابقين • وظهرت إمكانية إعادة بناء جميع فروع الفلسفة حتى تتخذ  
صورة تتلائم ومنطقت اللغة العادية • وتبعاً لذلك فلا يجب أن تبدو  
الأخلاق ونظرية المعرفة وفلسفة القانون — مثلاً — فروعاً ينحرف  
بعضها عن البعض الآخر ، على أساس أن كلاماً منها يعالج عبارات  
تنتمى الى نمط معين ، بل يجب أن نكشف قواعد تنطبق على جميع أنواع  
العبارات دون استثناء ، كما نقدم معنى بكل المفهوم التقليدى للمقولات



الكلية • ولذلك كان مطلب إعادة بناء الفلسفة أمراً أساسياً بالنسبة لهذا الاتجاه (٧٧) •

وقد كانت الخطوة الحاسمة في هذا قد تمت في الخمسينات من هذا القرن ، وذلك من خلال أبحاث هامة لم تتناول جميع فروع الفلسفة فحسب ، بل قامت بتحليل بنية اللغة العادية برمتها • وكانت ترمى الى اكتشاف القواعد التي يمكن تطبيقها بشكل كلي ، وهي تلك القواعد التي يجب مراعاتها في أى استعمال لأى تعبير لغوى تحت أى ظرف من الظروف ، اذا كان لهذا التعبير أن يقوم بعملية التواصل بشكل واضح • وأهم هذه الابحاث كتاب « تولان » « استعمالات الحجج » *The Uses of Arguments* ( ١٩٥٨ ) وكان الهدف الى إعادة بناء النظرية المنطقية ، أو على الأقل الجزء الأكبر منها المتعلق ببنية استدلال النتيجة من مجموعة من المقدمات • وكتاب « هامشاير » « الفكر والفعل » *Thought and action* ( ١٩٥٩ ) وكان يهدف الى وضع الشروط التي يتطلبها أى استعمال للغة العادية • وقد وضع ذلك بشكل مختصر بوضعه مقدمة لإدراية المقولات اللغوية للأخلاق • ثم كتاب « ستراوسون » « الجزئيات : مقال في الميتافيزيقا الوصفية » *Individuals, on Essay in discriptive Metaphysics* ( ١٩٥٩ ) وكان يهدف أيضا مثل « هامشاير » الى وضع الشروط العامة التي يتطلبها أى استعمال للغة العادية ، ولكنه قدم ذلك بوصفه جزءا من البحث عن نظرية ميتافيزيقية تتعلق بطبيعة الكائنات الجزئية كما تدخل في مجال الكلام •

الا أن « أوستن » كان يحق هو رائد هذا الاتجاه ، فهو لم يكن يهدف للوصول الى الفروق الدقيقة التي يتم الكشف عنها في الاستعمالات المعادية للالفاظ ذات المغزى والضوء الذي يمكن أن تلقى على المشكلات

الفلسفية ، بل كان يهدف أيضا الى تنظيم الدلالات تنظيما جديدا ومفيدا . فكان أشبه ما يكون بمن قام بمسح فلسفى للغة لكي يرسم خريطة تنتظم عليها الاستعمالات الهامة التى نعرفها بالفعل ، وكيف يمكن ان نتحدث عليها مواضع الاستعمالات الأخرى التى نحتاج اليها . ويبدو أن معظم أعماله كانت ترمى الى الاستعمالات « الانجازية » . وكان من نتيجة ذلك ظهور مجالات واسعة من الفلسفة الخلقية والقانونية بمنظور جديد مثمر (٧٧) .

ويترتب على موقف فلاسفة اللغة العادية عن المنطق تعريف خاص للمعنى ، وهو تعريف يتفق عليه هؤلاء الفلاسفة . ويتحدد هذا التعريف فى حدود الاستعمال اللغوى . وقد أنت نظريتهم عن « المعنى » من « فتجنشتاين » ، الا أنها قد تطورت على يدهم حتى أصبحت من بين نظرياتهم الخاصة . فقد قال « فتجنشتاين » بنظرية سلوكية behavioristic للمعنى ، بحيث يصبح المعنى منظويا فى استعمال الكلمات بطريقة معينة . ومع فلاسفة اكسفورد أصبح تعريف المعنى فى حدود الاستعمال قاعدة منهجية عملية . وعلى ذلك فالسؤال عن الطريقة التى نستخدم بها س أوفى فى أى السياقات تستخدم س بطريقة ذات مغزى ، انما هى حيلة أو أسلوب idiom — على حد تعبير « رايل » — يوجه انتباهنا أولا الى الواقعة التى تعنيها الالفاظ بطرق مختلطة وثانيا الى أن معنى أى لفظ هو على الدوام مرتبط بالسياق الذى نستخدم منه اللفظ . هذا المبدأ المنهجى يلعب دورا رئيسيا فى التحليل الذى مارسه فلاسفة اللغة العادية فى اكسفورد (٧٨) .

وقد كانت هناك وجهة نظر تقول أن معنى أى لفظ انما يتحدد بما يسميه أو يصفه هذا اللفظ ، أى أن المعنى يتحدد فى حدود علاقة

Ibid., p. 38.

(٧٧)

Charlesworth, Philosophy and Linguistic Analysis, p. 170.

(٧٨)

الاسم — الشيء • فسؤالنا عن معنى اللفظ هو سؤالنا عن الموضوع  
الاسمى أو الموصوف باللفظ • وهى نظرية أطلق عليها « رايل » اسم  
« نظرية ( فيدو ) — فيدو للمعنى » • يقول رايل : أن تسأل ماذا يعنى  
التعبير ه هو نفس سؤالنا : لأى شىء تقوم ه فى العلاقة القائمة بين  
« ميدو » ( اللفظ ) و« فيدو » ( الشخص ) • فمعزى أى تعبير هو الشىء  
أو العملية أو الشخص أو الكائن الذى يكون التعبير اسم علم  
بالنسبة له (٧٩) •

الا أن فلاسفة اكسفورد يرون أننا فى مقابل افتراضنا أن للتعبيرات  
مجرد وظيفة واحدة « يجب أن نقر بأن هناك عددا من الوظائف اللغوية  
المتميزة » تلك التى لا يكون الوصف الا مجرد احداها ، وان لم يكن  
أهمها • فضلا عن ذلك فإننا فى مقابل افتراض أن للتعبيرات معنى محدد  
أو مطلقا مستقلا عن المتكلم والسياق ، يجب أن نقر بأن التعبيرات  
لا يكون لها معنى الا فى سياق معين • فلا ينبغى النظر الى « الموضوع »  
الذى يشير اليه التعبير ، بل ننظر الى « المناسبة » الذى تمطى لاستخدامه  
معزاه • ولذلك يقول « نوويل سميث » : أننا فى مقابل السؤال عما  
تعنيه الكلمة س ، يجب أن نسأل سؤالين : « لأى وظيفة يتم استخدام  
الكلمة س ؟ » و « تحت أى الشروط يكون من الملائم استخدام هذه  
الكلمة لهذه الوظيفة » (٨٠) •

وتقودنا هذه النظرية الى مقولة هامة من مقولات فلاسفة  
اكسفورد وهى تلك التى أطلق عليها « أوستن » اسم « المنطوقات  
الانجازية » performatory utterances وفى مقالة الهام « العقل  
الأخرى » (٨١) يناقش أوستن جوانب معينة لمنطق التعبيرات « كيف

Ibid., p. 171.

(٧٩)

Ibid., p. 172.

(٨٠)

Austin, J. L., « Other Minds », Logic and Language, (٨١)

edited by : A. G. N. Flew, Second Series, Basil Blackwell, 1959  
( pp. 123 - 158 ) .

تعرف » ، « كيف تعرف أن الأمر كذلك حقيقة » . « أنا أعرف » يوصفها تعبيرات تتعلق بمشكلة معرفتنا بالعقول الأخرى .

ان من بين ما أوضحه « أوستن » أننا حين نسأل عن واقعة تجريبية السؤال « كيف عرفت » أن الأمر على هذه الصورة ؟ فإننا نستدل على أننا على يقين أنك تعرف ، أو على أى حال أننا نعتقد أنك تعرف هذا الأمر . وعلى سبيل المثال لو قلت « هناك سحور » أو « يوجد سحور » (\*) لكان السؤال « كيف عرفت أنه سحور » فقد تجيب من From سلوكه « أو » من رأسه الحمراء « أو » عن طريق سلوكه « أو » عن طريق رأسه الحمراء . أو قد تجيب بطريقة أكثر تحديدا : « بسبب because of رأسه الحمراء » أو « لأن because رأسه حمراء » . ويرى « أوستن » أن هناك اختلافا منطقيا هائلا بين « من » أو « عن طريق » تنطوي على لبس كبير ، يمكن الاجابة البادئة بكلمة « لأن » ( أو بسبب ) التي هي محددة بشكل دقيق . فحينما أقول أنا أعرف أنه سحور « لأن » رأسه حمراء ، فإن ذلك يستلزم أن كل ما لاحظته أو كل ما احتجت أن لاحظته عن أنه سحور هو أن رأسه حمراء ، وهذا يستلزم أن ليس هناك طائرا انجليزى صغير له رأس حمراء سوى المسحور (٨٢) .

ولكن ما يهنا في مقال « أوستن » هو ملاحظاته على منطق العبارة « أنا أعرف » فقد ذهب الى أنك تقول لفوا وتخل بقواعد التركيب المنطقى للعبارة « أنا أعرف » لو قلت « أنا أعرف ( أنه سحور ) ولكنى قد أكون مخطئا » إذ « أنا أعرف » هي من قبيل « وأنا أعد » فإنك لا تقول شيئا يحمل معنى لو قلت « أنا أعد أنى ساكون » ( كذلك ) ولكنى قد أفسل » ، أو كما يقول « أوستن » : « لو كنت تعنى أنك قد تكون مخطئا فلا ينبغي القول أنك تعرف تماما ، كما لا يكون لك حق الوعد

(\*) طائر انجليزى صغير بهتاز برأسه الحمراء .

لو كنت تعنى أنك قد لا تفى بوعدك <sup>(٨٣)</sup> . ولذلك يقرر « أوستن »  
بوضوح : « إذا كنت أعرف فلا يمكن أن أكون مخطئا » <sup>(٨٤)</sup> .

وبغضلا عن ذلك ، فانى حينما أقول « أنا أعرف » أو « أنا أعد »  
فانى لا أصف أى شىء بل « أفعل » شيئا . فلو قلت « أنا أعد » فانى  
لا أقول « أنا أعد » أن أقول « أنا أعد » ، اذ اننى عندهما اعطى وعدا  
للآخرين ، ألزم نفسى وأخاطر بسمعتى . ففقتولى « أنا أعرف » ،  
« وأنا أعد » لابد أن يقودنى الى « الفعل » . فمثل هذه الأقوال  
هى كالأقوال من قبيل « أنا أعمل فى حفلات الزواج » ليست أوصافا  
أو تقارير ، بل هى أفعال actions <sup>(٨٥)</sup> . ولهذا أطلق « أوستن »  
على هذه الأقوال وأمثلةها اسم « المنطوقات الانجازية » وعلى ذلك  
يصبح من الخطأ المنطقي أن نفهم مثل هذه الأقوال على أنها عبارات  
صادقة أو كاذبة أو أوصافا أو تقارير من أى نوع كما قد يتبادر الى  
الذهن فى حالة « أنا أعرف » فنعتقد أنها تقرير على مستوى معرفى ،  
اذ ليست مجرد أقوال ، بل أفعال .

ان مقال « أوستن » كغيره من أعمال فلاسفة اللغة العادية . فى  
اكسفورد مثل مناقشة « رايل » لـ « أن تعرف كيف وأن تعرف أن » ،  
يمثل ركنا أساسيا فى الفلسفة المعاصرة . فهؤلاء الفلاسفة قد أحدثوا  
تحولا أساسيا فى المشكلة التقليدية الخاصة بطبيعة المعرفة ، فمن أفلاطون  
الى رسل ، ومزورا بديكارت ، كان المبحث الرئيسى لنظرية المعرفة قد وضع  
بوصفه موضوعا ساميا لصياغة مثال للمعرفة الحقيقية أو الصادقة ،  
يتمتع بالوضوح الذاتى وعدم امكان الشك وعدم القابلية للتصحيح .

وعلى أساس هذا المثال يمكن الحكم على جميع ما ندعيه من

Ibid., pp. 142 - 3 .

(٨٣)

Ibid., p. 142 .

(٨٤)

Ibid., pp. 145 - 6 .

(٨٥)

معرفة • وقد أقيمت كل نظرية من هذه النظريات الكبيرة على أساس 'عادة صياغة المفاهيم العادية للمعرفة والاعتقاد والرأى • وقد تخلص « أوستن » و « رايل » وغيرهما من هذا التفكير ، وقدموا بالطبع الاعتراضات المألوفة عليه ، تلك التى تنصب على مفهوم الوضوح الذاتى وغيره من المفاهيم • ولكن الأهم من هذا هو رفضهم لكل منطق سام • ولذلك راحوا ، فى مقابل استلزامهم لنوع من التعريف المثالى للمعرفة بما ينطوى عليه من إعادة بناء للغة ، يبحثون عن فهم لما تكونه المعرفة ، وذلك بالبدء بتوضيح عبنى لبعض الحدود الأساسية المرتبطة بمفردات المعرفة التقليدية ، فالسؤال « ما المعرفة ؟ » يصبح : ما الاستخدام الفعلى للفعل « يعرف » والتعبيرات المرتبطة به مثل « يعتقد » ، « يظن » ، « يخمن » وغيرها ؟ ان « أوستن » فى تفرقة بين «أنا أعرف» و « هو يعرف » و « أفنت تعرف » و « هم يعرفون » ووصف « رايل » للاختلافات المنطقية بين « أنا أعرف » و « أنا أعتقد » من ناحية وبين « أنا أعرف أن » و « أنا أعرف كيف » من ناحية أخرى ، كل هذا يوضح هذا المنطق النظرية المعرفة على أنه يمكن أن يجيب لنا عن أسئلتنا التقليدية ، وفى نفس الوقت يبطل كل المفاهيم الخاطئة التى تواترت معنا فى الماضى (٨٦) •

### تطبيق ومناقشة :

بعد هذا العرض لأهم الخطوط الرئيسية لفلسفة اللغة العادية فى اكسفورد نقف الآن قليلا لبدء بعض الملاحظات العامة على هذا الاتجاه • والتطبيق على موقف المنسرين والناقدين له •

لقد نالت فلسفة اللغة العادية من الإعجاب والتحمس ما لم ينله سوى قلة من الاتجاهات الفلسفية المعاصرة ، ولكن أصابه من النقد والهدم ما لم يصيب به أى اتجاه آخر • فهو يعد الآن « الاتجاه الفلسفى الرسمى »

فى العالم الانجلوسكسونى ، له فرسانه ومحاربيه الذين يدافعون عنه بكل ما أوتوا من بلاغة ومنطق ، ولديهم فى ذلك مجالاتهم المتخصصة التى تفرد صفحاتها الطوال ليد اتجاهات العصر . الا أن ذلك لم يقيه من سهام المعارضين ، وهى كثيرة ومتنوعة ، تجيء من مختلف الاتجاهات حتى من ذوى القربى وأبناء العمومة من الفلاسفة التحليليين أنفسهم . فما هو ذا « بوتراند رسل » — أحد رواد الحركة التحليلية — يشن حملته عليه ، وإصفا فلاسفته بالمعقم والتفاهة وعدم التعبير عن الاتجاه الصحيح للفلسفة وأهدافها ، لأنه لو صح هذا الاتجاه « لكنت الفلسفة — على أفضل وجوها — مجرد مساعدة زهيدة لواضعى قواميس اللغة ، ولكنت — على أسوأ وجوها — مجرد تشلية قوم كسالى يجلسون حول مائدة الشاي » (٨٧) . وما هو ذا أيضا « آير » — زميلهم فى اكسفورد ، وأحد أقطاب الحركة التحليلية المعاصرة — الذى لا يرى أهمية فيما يجهدون أنفسهم فيه ، ويرى أنه إذا كان ثمة مجال تكون فيه هذه الفلسفة مفيدة فهو مجال فلسفة القانون . ولكن بالطريقة المألوفة فى الفلسفة ، فإن دراسة العرف اللغوى العادى ليست لها أهمية كبيرة (٨٨) .

ولم يكن النقد والاعجاب هو كل ما أثير حول هذا الاتجاه ، بل تعدى ذلك الى الاختلاف حول طبيعة المذهب ككل ، وإلى فكرته الجوهرية عن اللغة العادية نفسها . إذ أن التصور الشائع عن هذا الاتجاه — وهو تصور شارك فيه كل من النقاد والمعجبين — هو أن فلاسفة اللغة العادية فى اكسفورد يعالجون اللغة العادية بوصفها ممثلة لكل النشاط الفاسنى وبؤرته وغايته . وهو أمر ينطوى — فيما يرى « ويتز » على خطأ فاحش . حقيقة أن اللغة العادية قد لعبت دورا فى فلسفة

---

Russell, B., My Philosophical Development, George Allen & Unwin, London, 1959, 217. (٨٧)

Ayer, A. J. Conversation with « Ayer » Modern British Philosophy edited by : B. Magee, Secker & Warburg, London, 1971 p. 53. (٨٨)

اكسفورد ، الا أنه من الصعب أن نأخذها على أنها الفكرة الأولية والأساسية ، إذ هي لا تلزم أحدا ، ولا تنقذ أحدا ، ولا تقدم لأحد اللجأ النهائي ، وبالتالي فهي ليست بالدكتاتور أو القديس أو البابا (٨٩) .

ولو تتبعنا أهم مؤلفات فلاسفة اللغة المعادية في اكسفورد لتبين لنا خطأ هذا التصور الشائع . وقد سبق لنا أن أشرنا إلى التمييزات التي وصفها « رايل » في مقاله عن « اللغة المعادية » بين الاستعمال العادي للتعبيرات ، واستعمال اللغة المعادية ، والعرف اللغوي ، حيث كان الهدف الأول للفلسفة عنده هو وصف استعمال الألفاظ لتقديم تقدير منطقي للطريقة التي يستخدم بها كل منا تعبيرات أساسية معينة من قبل « يعرف » ، « يرى » ، « يظن » . وهذا الجزء هو الذي يحدد كل الدور الذي تلعبه اللغة المعادية في النشاط الفلسفي ، حيث تكون وظيفة الفيلسوف توضيح منطق الاستعمال المقياسي لتعبيرات معينة .

ان فكرة « رايل » تتمثل — في اعتقاد « ويتز » في جميع أعمال فلاسفة اكسفورد حيث يكون « الاستعمال » المقياسي أو العادي للتعبيرات المشتركة أو المعادية هو موضوع الفحص ، وأن اهتمامهم الرئيسي هو تقديم وصف لهذا الاستعمال . فالطريقة التي نستخدم بها اللغة — وليس اللغة في حد ذاتها — عادية أو غير عادية — هي التي تقرر مشكلاتهم . وهذا ما نجده عند « ستراوسون » في مقبالة « في الإشارة » حيث كانت المشكلة هي تقديم تقرير منطقي للاستعمال العادي للتعبيرات المعادية البادئة بأداة التعريف « الـ » مقبوعة باسم مفرد . فكان تركيزه في هذا المقال منصبا على الخصائص المنطقية لذلك الاستعمال . ولو صح ذلك لتبيننا أخفاق « رسل » في وصفه للاستعمال العادي . فما هو أولى ليس هو التعبير البادي بـ « الـ » بل استعماله المقياسي . فلم يلجأ « ستراوسون » إلى تعبير عادي ليحضر نظرية « رسل » عن الأوصاف المحددة ، بل لجأ في بعضها إلى التوضيح



المنطقي للاستعمال العادي الذي يتعلق بالتعيين العادي • وهو أمر مختلف تماماً • وقد فعل نفس الشيء في مقاله عن «الصدق» حيث كانت مشكلته هي : ما منطق الاستعمالات المقاييسية لها هو «صادق» • ولما كان لفظ «صادق» لفظاً عادياً ، فلا تدخل هنا للغة العادية ، بل هدفه هو وصف منطق هذه الاستعمالات ، أي وصف منطق الوظائف المختلفة التي يقوم بها «ما هو صادق» في الحديث اليومي<sup>(٩٠)</sup> •

وقد ذهب نفس المذهب كل من «هيرت» و «أوستن» و «برلين» و «رايل» فلم تكن غايتهم منصبة على التعبيرات العادية في حد ذاتها ، بل على منطق استعمالها المقاييسية إذ كانت مشكلتهم الأساسية هي تقرير الاستعمال العادي لتعبيرات أو عبارات عادية معينة بهدف تقديم تقرير لمنطق ذلك الاستعمال<sup>(٩١)</sup> •

والآن ، فأننا لو وضعنا نصب أعيننا هذا التفسير ، لكان فيه ما يكفي للرد على كثير من الانتقادات التي وجهها الفلاسفة والباحثون إلى فلسفة اللغة العادية • ولكن لا يعني هذا أننا نوافق على كل ما جاء في هذا الاتجاه • فهو في الواقع ينطوي — مثله في ذلك كأي اتجاه فلسفي آخر — على جوانب قوة وجوانب ضعف •

ولعل من أهم مميزات أن فلسفته يؤكدون على أن المرء إذا أراد التفلسف كان عليه أن يبدأ من حيث يقف على أرض الواقع ، حتى يكون هناك أساساً مشتركاً بينه وبين غيره من الناس • وقد رأوا في منطق اللغة العادية مشاركة في صورة الحياة التي لا يجب أن يتخطاها الفكر الفلسفي • فضلاً عن ذلك فإن فيلسوف اللغة العادية على يقين من أن التحول بالفكر من النسق الفلسفي إلى الأنماط اللغوية سيجعله على وعى

Ibid., pp. 228 - 9.

(٩٠)

Ibid., p. 230.

(٩١)

بالطرق الكثيرة التي يستخدم فيها اللفظ • وليس هذا أمراً غريباً  
أو تافهاً • بل اتجاه بناء إلى حد كبير •

١٠ - إلا أن نقاد هذا الاتجاه قد رأوا فيه من العيوب ما يبعده عن  
الاتجاه الفلسفي الصحيح • إلا أن كثيراً من الانتقادات التي وجهوها  
إليه قد أتت نتيجة سوء فهم لطبيعة هذا الاتجاه • ولنذكر أمثلة  
لهذه الانتقادات (٩٢) •

١ - يرى بعض النقاد أن جميع المشكلات الفلسفية - وفقاً لمذهب  
فلاسفة اللغة العادية في أكسفورد - هي في أساسها مشكلات لغوية  
أو لفظية • وأوضح بما في هذا الفهم من خطأ • إذ أن المشكلات  
الفلسفية - أو بعضها على الأقل - مشكلات منطقية • فهي مشكلات عن  
الاستعمال ، وليس عن الألفاظ •

٢ - ويذهب بعض النقاد إلى أن فلاسفة هذا الاتجاه ينظرون إلى  
تاريخ الفلسفة بوصفه سلسلة من سوء استعمال اللغة العادية ، وهذا  
النقد أيضاً ليس أقل خطأ من سابقه ، ذلك لأن فلاسفة اللغة العادية  
قد يقولون - إن كانوا أصلاً سيقولون شيئاً في هذا الموضوع -  
أن بعض الفلاسفة قد أخطأوا حين أوصوا باستعمالات جديدة للألفاظ ،  
على أساس فحص غير صحيح من الناحية المنطقية لاستعمالات مقياسية  
قديمة معينة •

٣ - ويذهب بعض النقاد إلى أن فلاسفة اللغة العادية يحلون  
المشكلات باللجوء إلى اللغة العادية • ويستشهدون عادة بمثال من هذا  
القبيل « إذا أردت أن تعرف ماذا تكون : المعرفة ، الصدق ، الإدراك • •  
الخ » فما عليك إلا أن تدرس ماذا تكون الألفاظ « عارف » ، « صادق » ،  
« مدرك » وهذا أمر خاطيء وسفيف • فقد رأينا بأى معنى يكون

---

(٩٢) انظر في ذلك نفس المرجع السابق ص ٢٣٠ وما بعدها •

هذا اللجوء بوصفه توضيحاً منطقياً عينياً لاستعمالنا المقياس (أو غير المقياس) لتعبير عادى (أو اصطلاحى) • فليست اللغة هى التى نلجأ اليها بل المنطق •

هذه هى مجرد أمثلة للانتقادات التى جاءت نتيجة لسوء فهم موقف فلاسفة اكسفورد • الا أن هذا لا يعنى أنهم بعيدون عن النقد ، اذ هناك مواطن ضعف واضحة فى اتجاههم ولعل فى مقدمتها نفس مسلماتهم القائلة بصحة اللغة العادية ، وطريقة تحقيقها ، فضلاً عن الحدود الضيقة التى يتحرك داخلها هؤلاء الفلاسفة •

وبعد •• فن كتابات فلاسفة اللغة العادية فى اكسفورد ما زالت تتوالى حتى الآن ، بحيث يصبح من العسير اعطاء تقييم دقيق لهذا الاتجاه • ولعل السنوات القادمة تكشف لنا عن مدى ملاءمة هذا الاتجاه لطبيعة عصرنا الراهن ، وبالتالى عن مدى امكانية بقاءه بين الاتجاهات الفلسفية المعاصرة •

\* \* \*

## مصادر الكتاب

### اولا - المصادر العربية :

- البرنصر- نادر : الفلسفة الوجودية وتطبيقاتها الاجتماعية - ( مقال ) .
- أحمد أمين وزكى نجيب محمود : قصة الفلسفة اليونانية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ .
- أوزياس ، جان مارى : ألبنيوية ، ترجمة ميخائيل مخول ، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى ، دمشق ١٩٧٢ .
- توفيق الطويل : أسس انفسفة ، ط ٦ ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧٦ .
- جوليفيه ، ريجيس ، المذاهب الوجودية ، ترجمة فؤاد كابل ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ١٩٦٦ .
- جيمس وليم ، البراجمالية : ترجمة مجيد على العريان ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٤ .
- ديورانت ول : قصة الفلسفة : ترجمة فتح الله محمد المشمشع ، مكتبة المعارف ، بيروت ١٩٧٢ .
- ديوى جون : المنطق نظرية البحث ، ترجمة زكى نجيب محمود .
- راندال ج. ه. وبوخرج . : مدخل الى الفلسفة ، ترجمة ملحم قربان ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٣ .
- رسل برتراند : تاريخ الفلسفة الغربية ، ترجمة زكى نجيب محمود ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ .
- ريكور بول : ألبنية والتفسير ، مقال منشور فى كتاب اوزياس ( السابق )
- زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٦٨ .
- زكريا ابراهيم : مشكلة البنية ، مكتبة مصر ، القاهرة .
- زكى نجيب محمود : برتراند رسل ، سلسلة نواحي الفكر الغربى (٢) دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٨ .
- سارتر ، جان بول : الوجودية نزعة انسانية ، ترجمة ،

- سماح رافع محمد : المذاهب الفلسفية المعاصرة ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ١٩٧٣ .
- شتراوس ، كلود ليفي : كلود ليفي شتراوس يرد على الأسئلة ، منشورة في كتاب أوزييس ( السابق ) .
- عبد الرحمن بدوي : ربيع الفكر اليوناني ، ط ٤ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٩ .
- عزمي اسلام ، لوفيج فيجنشتاين ، سلسلة نوايغ الفكر الغربي ( ١٩ ) ، دار المعارف ، القاهرة .
- فال جان : الفلسفة الفرنسية من ديكلرت الى سارتر ، ترجمة فؤاد كامل ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ١٩٦٨ .
- فؤاد زكريا : نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للانسان ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٢ .
- كتابا جان : الوجودية ليست فلسفة انسانية ، ترجمة .
- لاکورد جان : نظرة شاملة الى الفلسفة الفرنسية المعاصرة ، ترجمة يحيى هويدي ، والنور عبد العزيز ، دار المعرفة ، القاهرة ١٩٧٥ .
- لويس جون : مدخل الى الفلسفة ، ترجمة انور عبد الملك ، دار الحقيقة ، بيروت ١٩٧٨ .
- منسى : الفلسفة الانجليزية في مائة عام ، ترجمة فؤاد زكريا .
- محمد مهران : مدخل الى المنطق الصوري : دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٥ .
- محمد مهران : فلسفة برتراند رسل ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٩ .
- محمود رجب : سارتر فيلسوف الحرية والاغتراب ، مجلة الفكر المعاصر ، العدد ٢٥ ، القاهرة ( من ٤٣ — ٥١ ) .
- محمود فهمي زيدان : وليم جيمس ، سلسلة نوايغ الفكر الغربي ، دار المعارف ، القاهرة .
- موى بول المنطق ومنهج البحث ، ترجمة فؤاد زكريا ، دار نهضة مصر ، القاهرة .
- هنتر ميد : فلسفة انواعها ومشكلاتها ، ترجمة فؤاد زكريا ، دار نهضة مصر ، القاهرة ١٩٧٥ .
- يحيى هويدي : مقدمة للفلسفة العامة ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٤ .

\*\*\*

## ثانياً - المصادر الأجنبية :

- Ammerman, R. R. ( editor ) , *Classics Analytical Philosophy*, Tata McGraw Hill Publishing Co. New Delhi, 1965.
- Austin, J. L., « A Plea for Excuses », reprinted in V. C. Chappell : *Ordinary Language*, Prentice - Hill, New Jersey, 1964.
- Austin, J. L., « Other Minds » , rep. in *Logic and Language*, edited by A. J.N. Flew, second series, Pasil Blackwell, 1959.
- Ayer, A. J., *Conversation with Ayer, Modern British Philosophy*. edited by B. Magee, Secker & Warburg, London, 1971.
- Beck, R. N., *Handbook of Social Philosophy* Macmillan Publishing Co., New York, 1979.
- Bird, G., *Philosophical Tasks*,
- Burt, E. A., *In Search of Philosophical Understanding*, George Allen & Unwin, London, 1967.
- Bochenski, J. M., *Contemporary European Philosophy*.
- Caton, ch, *Philosophy and Ordinary Language*, edited by Caton, University of Illinois Press. U. S. A., 1970.
- Chappell, V. C., *Ordinary Language*, edited by Chappell, Prentice — Hill. New Jersey, 1964.
- Charlesworth, M. J., *Philosophy and Linguistic Analysis Duguese Studies*, Philosophical Series 9. Duguese University, Pittsburgh, 1959.
- Dewey, J., *How we think* , Boston : Heath , 1933  
James, W., *Essays in Radical Empiricism* Longmans, Green & Co., U.S.A. 1921.
- Long, M., *The Spirit of Philosophy*, W.W. Norton & Co., New York, 1953.

- Malcolm, N., *Moore and Ordinary Language*, reprinted in *Ordinary Language*, edited by Chappell, 1964.
- Mardiros, A. M., « *The Origin and Development of Contemporary Philosophical Analysis. Thought*, W. J. Gage Limited, Toronto. 1960.
- McKinny, J. P., *The Structure of Modern Thought*, Chatto & Windus, London, 1971.
- Peter Freund, Sh. P & Denise, Th. C. *Contemporary Philosophy and its Origins*, Affiliated East - West Press, New Delhi, 1968.
- Piaget, J., *Structuralism*, Trans. by Ch. Maschelep, Routledge and Kegan Paul, London, 1973.
- Popkin, R. H. & Stroll, A., *Philosophy Made Simple*, Doubtaday & Co., U. S. A., 1956.
- Roubiczek, P., *Existentialism for and against*, Cambridge University press, 1966.
- Russell, B., *History of Western Philosophy*, George Allen & Unwin, London, 1961.
- Russell, B., *My Philosophical Development*, George Allen & Unwin, London, 1959.
- Russell, B., *Mysticism and Logic*, Unwin Books, London 1963.
- Russell, B., *Our Knowledge of External World*, 2nd ed., George Allen & Unwin, London, 1926.
- Ryle, G., « *Ordinary Language* », *Philosophical Review*, 1953.
- Schiller, F. C. S., *Formal Logic*, Macmilan Co., New York, 1913.
- Skolimowski, H., *Polish Analytical Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, London, 1962.
- Weitz, M., « *Oxford Philosophy* », *Philosophical Review*, 1953.

\* \* \*

## محتويات الكتاب

الصفحة

مقدمة : . . . . . ٧

## الفصل الأول

### الخلفية العلمية والفلسفية للفكر الفلسفي المعاصر ١٧ - ٢٨

- العلم والفلسفة في العصور الحديثة . . . . . ١٧
- النزعة الرومانسية كرد فعل للنزعة العلمية . . . . . ٢٤
- الاتجاهات العامة للفلسفة المعاصرة . . . . . ٢٢

## الفصل الثاني

### البراغماتية ٢٩ - ٨٦

- الفلسفة في الولايات المتحدة قبل البراغماتية . . . . . ٢٩
- البراغماتية : معناها وأصولها . . . . . ٤١
- أصول الفلسفة البراغماتية . . . . . ٤٥
- البراغماتية والرومانسية . . . . . ٥٣
- البراغماتية والمثالية . . . . . ٥٥
- نظرية الصعق (أو الحقيقة) في الفلسفة البراغماتية . . . . . ٥٨
- البراغماتية في إنجلترا . . . . . ٧٤
- مناقشة ونقد . . . . . ٧٧

## الفصل الثالث

### الوجودية ٨٧ - ١٢٦

- شهرة الوجودية . . . . . ٨٧
- أصول الفلسفة الوجودية . . . . . ٨٩
- المقصود بالفلسفة الوجودية . . . . . ٩٧
- الماهية غير ماثلة على الوجود . . . . . ١٠٢
- الوجود والحرية . . . . . ١٠٦
- سبب الحرية والجبر : (أو الضرورة) . . . . . ١١٢
- عرضية الوجود وبعثية الحياة . . . . . ١١٥
- مناقشة ونقد . . . . . ١١٨



## الفصل الرابع البنوية ١٢٧ - ١٤٩

- ١٢٧ . . . . . معنى البنوية
- ١٣٦ . . . . . الاتجاه البنوي في اللغات عند دي سويسر
- ١٤٠ . . . . . البنوية في مجال الانثروبولوجيا عند كلوتيفي شتراوس

## الفصل الخامس الفلسفة التحليلية ١٥١ - ٢٠٤

- ١٥١ . . . . . الفلسفة التحليلية
- ١٥١ . . . . . طبيعة الفلسفة ما تزال موضوع نزاع
- ١٥٢ . . . . . الخصائص العامة للفلسفة التحليلية
- ١٦٣ . . . . . الفلسفة التحليلية ثورة فلسفية
- ١٦٥ . . . . . مصادر الفلسفة التحليلية
- ١٦٧ . . . . . رواد الفلسفة التحليلية
- ١٧٧ . . . . . اهم الاتجاهات في الفلسفة التحليلية
- ١٨١ . . . . . مصادر اللغة العادية
- ١٨٤ . . . . . اللغة العادية صحيحة تماما
- ١٩٣ . . . . . اللغة العادية وينطق الاستعمال
- ٢٠٤ . . . . . تطبيق ومناقشة
- ٢١١ . . . . . مصادر الكتاب
- ٢١٥ . . . . . محتويات الكتاب

\*\*\*

دار النوفى للنموذجية  
للطباعة والجمع الأولى  
أول رقم / ٣٠٠٠٠٠ الموصلى بجوار بابى العطاء



